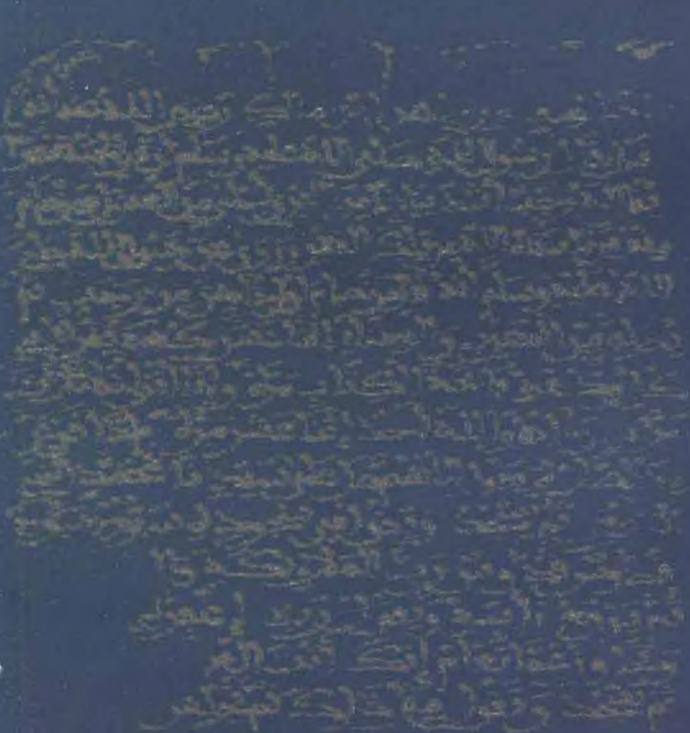
في الفكر الصوفي المغربي

التصوّف كوعي وممارسة

دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة
(1224هـ - 1809م)

د. عبد المجيد الصغيّر



دار الثقافة
الدار البيضاء

في الفكر الصوفي المغربي

التصوّف كوعي وممارسة

دراسة في الفلسفة الصوفيّة عند أحمد بن عجيبة
(1224هـ - 1809م)

د. عبد المجيد الصغيّر

دار الثقافة
للنشر والتوزيع
32-34 شارع فيكتور هيكو — ص.ب. 4038
الهاتف : 30.76.44 - 30.23.75
157 شارع لاجيروند — الهاتف : 83.17.17
فاكس 30.65.11 — الدار البيضاء 20500

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتـــــاب : التصوف كوعي وممارسة.
المؤلــــف : عبد المجيد الصغير.
الطبعـــــة : الأولى 1999.
الحقـــــوق : © حقوق الطبع محفوظة.
الناشـــــر : دار الثقافة ــ الدارالبيضاء.
الطبـــــع : مطبعة النجاح الجديدة ــ الدارالبيضاء.
الإيـــــداع : القانوني 1999/422.

الإهداء

إلى الأستاذ المهدي بنعبود

الطبيب - الإنسان ، العاشق

لصومعة الحرية والاستقلال .

تقديرًا لنبل المواقف ...

واعترافًا بجميل الأفعال

تقديم

بالرغم من الأهمية التي يحتلها التراث الصوفي في الثقافة المغربية والدور الذي لعبه عبر مراحل تاريخ المغرب، فإن الدراسات المغربية على مستوى البحث الجامعي وعلى مختلف التخصصات لاتزال، إلا في النادر، تدير ظهرها للإنتاج والتراث الصوفي؛ معترفة بذلك باستمرار وقوعها تحت التأثير الاديولوجي الذي رسّخته الحركة السلفية طيلة عقود من السنين؛ تلك الحركة التي اتخذت من التصوف نقيضها الاديولوجي وخصمها التاريخي...

وعلى الرغم من خفّة وقع ذلك التأثير ومبادرة بعض أقطاب الحركة السلفية أنفسهم (= علال الفاسي)[1] بالكتابة عن التراث الصوفي، منبهين إلى قيمته الكبرى سواء بالنسبة للفكر المغربي أو بالنسبة لتاريخه الاجتماعي والسياسي ورغم بروز بعض الأبحاث والدراسات العلمية الرزينة في مجال التاريخ الديني والصوفي بالمغرب؛ فإن المجال لايزال يشكو من قلّةٍ في رصد بنية التراث الصوفي بالمغرب وفي تأويل خطابه، وذلك بالمقارنة مع ما تختزنه المصادر المخطوطة المحسوبة على التراث الصوفي من معطيات تاريخية وفلسفية وأدبية لاتزال تنتظر من يستثمرها تاريخياً وفلسفياً وأدبياً...

ومساهمة منّا في التعريف بالتجربة المغربية في الفكر الصوفي وتمهيداً لتحليل خطاب هذا الفكر، ظهر من مدة خلت كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي** الذي حاولنا من خلاله لفت انتباه الباحثين إلى القيمة

(1) انظر مقاله الهام حول خصوصية **التصوف المغربي**، في العدد الأول من مجلة **الثقافة المغربية**، سنة 1970. عند التصفيف النهائي لمؤلفنا هذا ظهر للمرحوم علال الفاسي كتاب **التصوف الإسلامي في المغرب**، الرباط : مؤسسة علال الفاسي، ط 1، 1998. والكتاب من سلفيٍّ كبير كعلال الفاسي لا يخلو من دلالة...

التاريخية والاجتماعية التي يتمتع بها ذلك الفكر عبر مراحل تاريخ المغرب إلى مطلع العصر الحديث. وإذا كانت منهجيتنا التي سلكناها قد فرضت علينا في مؤلّفنا السابق الاقتصار على البعد الاجتماعي والتاريخي من الفكر المدروس، فإننا كنّا نتحيّن الفرصة التي تسمح لنا بتقديم الجانب النظري منه إلى القراء والمختصّص أساساً للمواقف الفكرية والفلسفية للناطق الرسمي بالاتجاه الصوفي الدرقاوي بالمغرب أحمد ابن عجيبة (1224هـ — 1808م).

وها نحن، بعون الله، نوفي بما وعدنا به ولو بعد هذا الزمن الطويل، فنعمل على إخراج هذا الكتاب الذي أوقفناه على الفلسفة الصوفية لذلك المفكر المغربي الذي اعتُبر «أعجوبة» زمانه، والذي حاول خصومه التنفير من حركته الإصلاحية وصدّ الناس عنها بتشبيههم إيّاها وتقريبهم لها من الاضطرابات التي صاحبت الثورة الفرنسية..! فضلا عن اتهامه بإفساد الشباب ! ولكن ابن عجيبة كان بالفعل «أعجوبة»، لأُسلوبه الخاص في مواجهة سلبيات عصره الفكرية والأخلاقية والسياسية؛ كما كان «أعجوبة» في استماتته في الدفاع عن النهج الذي سلكه في الحياة؛ و«أعجوبة» في الالتزام بفلسفته وتنزيلها على أرض الواقع[2]...

هذا وإذا كان تراث ابن عجيبة الغزير بدأ يشكو هو الآخر من تسلط بعض المحسوبين على ميدان «التحقيق» وفي حاجة، لأُجل ذلك، إلى من يتولاّه بالعناية والإخراج العلمي الرزين؛ فإننا نعتقد أننا نغري أصحاب الميدان بالعناية بذلك التراث حينما نقدم هذه الدراسة التي تحاول الإحاطة بالفلسفة النظرية والعملية لأحد المغاربة الذين عكسوا بوضوح، قبيل العصر الحديث، بيئتهم الفكرية والاجتماعية، وشغلوا الخاص والعام باختياراتهم النظرية ومواقفهم العملية.

---

(2) حول منزلة ابن عجيبة في تاريخ التصوف المغربي ومواقفه الاجتماعية تراجع الطبعة الثانية من كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي** الصادرة عن دار الآفاق الجديدة بالدارالبيضاء سنة 1994، الباب الثاني.

القسم الأوّل

التجربة الصّوفيّة كتقويم للمعرفة

«... لولا الحسّ ما ظهر المعنى، ولولا المعنى ما قام للحس وجود؛ فالأشياء الحسية أواني حاملة للمعاني».

ابن عجيبة، شرح نونية الششتري

الفصل الأول

الإنسان كأنموذج للعالم

أ ـــ ازدواجية التكوين : يملك الإنسان في اعتقاد ابن عجيبة نوعين من الوجود، وجوداً قبل خلق جميع الكائنات وآخر تال لهذا الخلق. وإذا كان الوجود الإنساني التالي مسألة مفروغا منها وقضية مقررة إلا أن ابن عجيبة يرى أن الإنسان يملك وجوداً أصلياً سابقاً لوجوده في هذا العالم يتمثل في ذلك «النموذج» للإنسانية الذي هو النبي محمد ﷺ : فأول ما خلق الله في الوجود أنموذج أو قبضة نورانية كانت تمثل نور النبي ﷺ وهي فكرة تعتبر صدى لما نجده لدى جميع الصوفية وربما أيضا لدى كثير من أهل السنة[1]، مستدلين على ذلك بما يعرف «بحديث القبضة» الذي أورده ابن عجيبة ـــ رغم طوله ـــ والذي جاء في أوله أن أول ما خلقه الله نور النبي.. ورغم كون ابن عجيبة يعترف بضعف هذا الحديث إلا أنه يحاول أن يعضده بنصوص أخرى في نفس الموضوع[2].

غير أن ابن عجيبة يعتقد أن هذا الوجود السابق الذي يقال عن «القبضة المحمدية» يشمل أيضا وجود أرواح كافة البشر فـ«مبدأ الإنسان في رتبة الكون ومنتهاه التقدم له والتأخر عنه. فجيش الأرواح سابق على الكون بعد طيه، فهو أول الكون ومنتهاه»[3]. ومن ثم كان للإنسان الواقعي «مثال» أو أنموذج في العالم الذي كانت توجد فيه روحه، إذ فيه

---

(1) أنظر مشكل «الإنسان الكامل» الآتي بعد هذا في الفصل الخامس.

(2) ابن عجيبة : **«الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية»**، ج 2، ص 216-217.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 268.

«شبه بالصمدانية الأزلية لأن فيه (أي في الإنسان) : الأولية والآخرية، والظاهرية والباطنية. فروحه أول الكون وتبقى بعد فنائه»[4].

وإذا كانت هناك بعض الكائنات ذات طبيعة نورانية محضة كالملائكة والبعض منها تغلب فيه الظلمة على النور، كالعجماوات، فإن امتياز الكائن البشري يتمثل في وجوده بين المستويين من النوعين السابقين، فعلاوة على تغلب عنصر الروح أو الفكر في الإنسان على العنصر المادي، فقد شرفه الله على باقي الكائنات بأن وضعه في قالب كثيف يتمتع، لذلك، بوجود «واقعي»، محسوس، وجعل هذا القالب الواقعي في أحسن تقويم. وكلا العنصرين، الفكري والمادي، مكنا الإنسان من التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها مما أصبح الإنسان معه فعلا «خليفة» لله[5] : ولذلك علمه الله «الأسماء» كلها ثم أعطاه سبع صفات «إلهية»، غير أنها ضعفت، في رأي صوفينا، باختلاطها بالحس، وهي : القدرة ــ الإرادة ــ العلم ــ الحياة ــ السمع ــ البصر ــ الكلام. فأصبح الإنسان بذلك «أنموذجا» للصمدانية الربانية، وصار ذلك الأنموذج يحاكي كل الوجود ويكون نسخة منه. ومن ثم جاء في الحديث «إن الله خلق آدم على صورته»[6].

ونظرا لضرورة الروح والجسد في الوجود الإنساني كان مستقبل هذا الإنسان متوقفا على خضوع الأدنى والأنقص للذي هو «أرق» وأكمل أي خضوع الجسد للفكر أو الروح. فمن غلبت روحانيته على ماديته استطاع أن يكون فعلا خليفة لله والعكس صحيح[7]. فمن مجاهدة النفس أو الروح لهذا «المحل السفلي الذي تقررت فيه الروح يبتدىء طلوعها وعروجها إلى محلها الأصلي الذي هو عالم الملكوت أو

(4) نفس المصدر، ج 2، ص 216–217.

(5) «شرح المباحث الأصلية»، ج 1، ص 40.

(6) نفس المرجع، ج 1، ص 41. وانظر أيضا كتابه «في الطلاسم التي احتجبت بها الربوبية» ص 238.

(7) «المباحث الأصلية»، ج 1، ص 51.

الجبروت»[8].

ب ـ تطور «الأنموذج» : في شرحه لقوله تعالى : ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ يرى ابن عجيبة أن الآية ناطقة بأن الروح سر من أسراره تعالى، فقد كانت هذه الروح الإنسانية «في الأصل علامة لما كان وما يكون، درّاكة دقائق الأشياء على ما هي عليه» إلا أن روح الإنسان بعد الخلق، تكثّفت اظهاراً لحكمة الله وقدرته، فانحجبت عن أصلها وغاب عنها ذلك العلم والإدراك ونسيت معاهدها ومعالمها، اشتغالاً بتدبير هذا الهيكل الطيني[9]. غير أن الروح مع ذلك تحنّ إلى أصلها وتستطيع الاتصال بذلك العالم بل واسترجاع بعض ما فقدته فيه ـ كما سبق وأن ادّعى ذلك أفلاطون ـ[10] وتحاول بفضل أنواع مختلفة من «التطهير» مجاهدة جميع العوائق متسمية باسم خاص عند كل درجة من درجات ذلك التطهير أو ذلك الترقي نحو العالم «الأصلي». فهي في حالة خلودها إلى المادة تسمى «نفساً» ثم إذا صفت قليلا تسمى «عقلا» ثم «قلباً» ثم «روحاً» ثم أخيرا تصبح «سرا» كما كانت في البداية «فهذا كان أصلها سراً من أسرار الله»[11].

وليس هذا «السر» الذي تميزت به روح الإنسان الأصلي سوى علاقتها بما سيسميه ابن عجيبة «الروح الأكبر» أو الروح الأعظم؛ إلا أنه بعد عملية الخلق والتكوين والوجود الإنساني الفعلي في هذا العالم، فإن حكمة الله اقتضت سلب الإنسان ذلك العقل الأول الذي كان كله علم وإطلاع على الغيب، بعقل أصغر يتدرج مع الإنسان حسب تطور نموه العضوي. «وبهذا العقل ـ يقول ابن عجيبة ـ حصل لها (أي للروح الإنساني)

---

(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 54.

(9) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 1، ص 57.

(10) انظر على سبيل المثال في محاورة «**فيدون**» لأفلاطون حجة التذكر وأسبقية وجود النفس أو الروح على الجسد.

(11) «**شرح المباحث الأصلية**»، ص 57. وانظر أيضاً «**شرح خمرية البوزيدي**»، ص 277.

الشرف على سائر الحيوانات واختصت بحمل السر، وهذا السر هو «الأمانة» التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها... وحصل لها الشرف التام إن حملته، وإلا التحقت بالبهائم»[12].

هكذا إذن يصبح الإنسان «أنموذج» العالم العلوي والسفلي معا سواء من حيث معناه أو من حيث حسه : فمن حيث معناه يعتبر الإنسان، متمثلا في نور النبي ﷺ، نموذجا للصمدانية كما أن الروح «أصلها ملكوتية لا يحصرها كون»[13].

ج ـ هذا من ناحية روحانية الإنسان أما من حيث بعده المادى فإن ابن عجيبة يرى أن «جسد بني آدم مشتمل على ما اشتمل عليه العالم بأسره، جعله الحق تعالى «نسخة الوجود» يحاكي بصورته كل موجود...»[14]. وشبيه بهذا قول الغزالي[15] إن الله تعالى أنعم «على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم حتى كأنه كل ما في العالم : إذ هو نتيجة ما في العالم «مختصرة»...».

وبهذا الصدد واعتمادا على نتائج التشريح الطبي المعروف في عصره يحاول ابن عجيبة حصر «مزايا» الجسد البشري و«حكمة» تركيبه الدقيق والوضع الذي عليه أطرافه وأعضاؤه وغير ذلك من عناصره بحيث يؤدي كل عنصر أو عضو مهمته، وعلى مختلف مراحل العمر، بكيفية كاملة ومتناسقة مع سائر أجزاء الجسم. ويختم ابن عجيبة كلامه الطويل في هذا الموضوع بقوله : «إن هذه كلها نعم حسية، فكيف بالنعم الباطنية ؟!... (وهي مما) لا يحصره العقل ولا يعده النقل... ولذلك كانت **عبادة التفكر** (في مثل هذه النعم والحكم) قدرها عند الله عظيم، إذ لا يتوصل إلى هذه

---

(12) «**شرح خمرية البوزيدي**»، ص 256–257.

(13) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 219.

(14) نفس المرجع، ج 1، ص 220.

(15) الغزالي : «شرح : **الله نور السموات والأرض**» مخطوط، ص 54.

العجائب إلا بالتفكر»[16].

ونظرا لشدة تعقيد هذا الجسد الإنساني فقد صار لأجل ذلك **نسخة الوجود الحسي** مثلما كان بروحه نسخة الوجود المعنوي المثالي. فعلى حد قول بعضهم[17] : «إن جسد بني آدم مشتمل على ما اشتمل عليه العالم بأسره : جعله الحق تعالى نسخة الوجود يحاكي بصورته كل موجود» وذلك من حيث أنه يحتوي على سائر «العناصر» المختلفة والكيفيات المتنوعة في هذا الوجود الحسي من كثافة ولطافة وحرارة وبرودة وماء وطين وحركة وسكون وإقدام وإحجام... بل لقد حاولوا إيجاد توافق بين عدد فقرات عموده ذي الأربعة والعشرين فقرة وعدد ساعات اليوم ! وغير ذلك من المقارنات التي تجعل من الإنسان، خصوصا في تركيبه الجسدي، عنصرا منسجما مع هذا العالم وليس أبدا غريبا عنه؛ حتى أن ابن عجيبة ليؤكد في حقه «أن الإنسان اجتمع فيه (أي في جسده) ما افترق في الكون وزاد عليه بسر الروح، وهو العقل الأكبر»[18] وهذا ما عبر عنه ابن البنا السرقسطي، الذي شرح ابن عجيبة «مباحثه الأصلية»، وذلك حينما قال :

إعقل ! فأنت «نسخة الوجود» لله ما أعلاك من موجود

كما عبر عنه الششتري بقوله :

وأنت مرآة للنظر، قطب الزمان

وفيك يطوى ما انتشر من الأواني

ويشبه ابن عجيبة علاقة الإنسان بالوجود بعلاقة «البعوضة» (صغيرة الحجم) بالفيل (ضخم الجثة) «فكل ما في الفيل في الناموس (البعوضة) وزادت عليه بالجناح. وكذلك كل ما في الوجود في الآدمي، وزاد عليه (الآدمي) بالعقل والمعرفة. وما شرفت الصورة الآدمية إلا بالروح لأنها قطعة من الروح الأعظم الذي انفصل عن السر الأكبر وهو بحر

---

(16) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 212–215.

(17) نفس المرجع، ج 2، ص 220.

(18) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 221.

الألوهية...»[19]. وهذا ما عبر عنه أيضا الششتري بقوله :

يا قاصدا عين الخبر غطاه أينك،
الخبر منك والخبر، والسرّ عندك
ارجع لذاتك واعتبر، ما ثم غيرك ![20]

وقد علق ابن عجيبة على قول ابن البنا السرقسطي :

ما الكون إلا رجل كبير وأنت كون مثله صغير

فقال : «قلت : كون الكون رجلا كبيرا والإنسان كونا صغيرا محله ما لم يعد عارفا بالله، وأما إذا كان «عارفا» فهو رجل كبير والكون رجل صغير ! [تتسع دائرة شهوده] فتسرح حينئذ فكرته حتى **تستولي على الوجود بأسره**»[21].

ونظرا لهذه الوضعية الممتازة التي يحتلها الإنسان في الوجود والتي صار بها «نموذجا» للعالم العلوي والعالم الأرضي المادي معا، فقد أصبح بذلك «جامعا بين الأضداد» في ذاته «فهو سماوي أرضي، روحاني جسماني، نوراني (لطيف) ظلماني كثيف»[22] مثالي واقعي ! ويستنتج ابن عجيبة من هذا أنه إذا كان الإنسان مركبا من روح وجسد فإن الجسد شبح، إذا فني ليس من الضروري أن يفني الروح «فالموت ليس عدما محضا إنما هو انتقال من دار (إلى دار) ومن حال إلى حال...»[23]. وسوف نرى كيف أن هذا «التناقض» يشكل بالتالي لحمة المعرفة الإنسانية لهذا العالم وللعالم الميتافيزيقي معاً.

(19) «**شرح خمرية البوزيدي**»، ص 231.

(20) ابن عجيبة : «**شرح مقطعات للششتري**»، ص 210-211 (مخطوط، مجموع رقم 1974د).

(21) المرجع السابق، ص 211-212. وانظر «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 212.

(22) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 222.

(23) نفس المرجع والصفحة.

د ــ والنتيجة من كل ذلك أن الإنسان عبارة عن «تجلٍّ» للقدرة الإلهية، بل إنه تجل قوي وممتاز لتلك القدرة، بما يتمتع به من «صفات» أهلته لأن يكون «ممثِّلا» لله في هذا الكون. ومن ثم كان الإنسان هو لب الكائنات وجوهرها من حيث أنه الوحيد ــ بعد الله ــ القادر على «وعي» حقيقته، ووعي وجود العالم بأكمله، هذا الوعي الذي هو مصدر كل معرفة وبالتالي مصدر كل «إثبات» سواء لوجود الإنسان الواعي ذاته، أو لوجود الكون ووجود الله (بالنسبة للإنسان).

الفصل الثاني

في ضرورة نقد المعرفة

أولا ــ المعرفة والممارسة، أية علاقة ؟

في قلب جامع القرويين، حيث يتبارى الشيوخ بعدد حلقات دروسهم وبكثرة «المتون» التي تحفظ وتتلى وتُشرح من طرفهم، جلس ابن عجيبة ذات صباح باكر «وإذا برجل يمشي بين السواري ويقول : لا إله إلا الله انصرف السوق. فقلت له [يروي ابن عجيبة] : بقي الحي الذي لا يموت فقرب مني وقال : صدقت ! ثم قال لي : ألّفتُ كتاباً فقلت فيه قال فلان، قال فلان، وهل حصلتُ شيئاً ؟! ثم قال : إذا تمّ شيء **قل أنت من عندك**. ففهمتُ [يضيف ابن عجيبة] أنه يعرّض بي، لأني كنتُ مشغولا بالتأليف في ذلك الوقت. وكنت أنقل كلام الناس كثيرا، **فنبهني إلى استعمال فكرتي حتى أستخرج ما عندي**»[1] !

إنه تنبيه سيتخذ منه ابن عجيبة دافعاً لنقد الحالة الفكرية والمعرفية التي وصلت إليها علوم عصره[2]، محاولاً خلال ذلك توظيف الجدال القديم بين الصوفية والفقهاء حول هذا الاشكال للتأكيد على قيمة «التجربة، والمعاناة كبعد ذاتي ضروري في تشكل المعرفة الأصيلة وفي طابعها الإبداعي الخلاق...

---

(1) ابن عجيبة، **الفهرسة**، القاهرة، دار الغد العربي، ط 1، 1990 [تحقيق عبد الحميد صالح حمدان]، ص 73–74؛ انظر الترجمة الفرنسية للفهرسة والتي قام بها J.L. Michon، ص 169.

(2) انظر مواقف نقدية ضد هذه الحالة المعرفية في مغرب القرن الثامن عشر وذلك في الباب الثاني من كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**.

والجدير بالإشارة هنا، وقبل أن نمضي مع ابن عجيبة في تبيّن مميزات تلك المعرفة الأصيلة وشروط تشكلها، فإن القول بسموّ المعرفة الذوقية (التجريبية) على المعرفة الحسية والعقلية ليست بدعاً خارج المجال الصوفي ولا وقفا عليه كما قد يبدو؛ فليس حديث الفارابي عن مشكلة «الاتصال» إلا اعترافاً بالتمايز الحاصل بين درجة المعرفة الحسية وبين المعرفة الاشراقية. ومن المهم القول أن المعرفة لدى الفارابي تتجه في خطّ تصاعدي، حتى تبلغ غايتها من «التجرد» حينما «تتصل» وتتلقى الإلهام من العقل الفعّال الذي هو باعتراف سائر الفلاسفة القدامى عقل «مفارق».

فالمعرفة بفضل قوتها المتخيلة التي لا «تستولي عليها (المحسوسات) استيلاءً يستغرقها بأسرها»[3] تستطيع بعد محاولتها التجرد من العلائق الاتصال بالعقل الفعال والاطلاع على «الغيب» في العالم الآخر أو في هذا العالم الحسي «ويقبل [العقل] محاكيا المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها» وكذلك هي معرفة الأنبياء الذين يتصلون بالعقل الفعال في اليقظة أو في «الصحو» كما يقول المتصوفة.

ويستمر الفارابي في الكلام عن درجات المعرفة المجردة في أسلوب لا نغالي إذا قلنا إنه أسلوب صوفي محض لا يختلف عن أسلوب سائر الصوفية فيقول :

«ودون هذا (أي دون درجة الأنبياء في المعرفة) من يرى جميع هذه الحقائق المجردة بعضها في يقظته وبعضها في نومه» وتلك درجة الفلاسفة (أو قل درجة الأولياء !).

ثم يستمر الفارابي في تصنيف تنازلي للعارفين أو المتصلين بالعقل الفعال مبينا درجاتهم ومنزلتهم من حقائق ذلك العقل ــ مثلما يفعل تماما المتصوف في ترتيب مقامات الواصلين والسالكين بالنظر إلى درجة معرفتهم بالحقيقة الإلهية ــ[4].

---

(3) آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أ. نادر، طبعة 2، ص 114-115.

(4) المرجع السابق، ص 115-116.

فالمعرفة المجردة من العلائق المادية هي غاية الفيلسوف، كما أنها هي غاية الصوفي، والسعادة عند الفيلسوف هي أيضا كما يقول الفارابي[5] : «أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة من الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا، إلا أن رتبتها تكون دائما دون درجة العقل الفعال»...

1 ــ في طبيعة العقل :

ولنرجع إلى صوفينا ابن عجيبة متسائلين عن موقفه من طبيعة وقيمة العقل، ومميزاته وحدود طاقته...

أ ــ بادىء ذي بدء يحاول ابن عجيبة أن يجمع أوصافاً لذلك العقل الذي رغم كونه «عاجزاً عن النفاذ إلى ما وراء أفلاك الدهر، فقد حار الناس في وصفه عموماً وخصوصاً، فلم يقفوا على كنه حقيقته ولا أين محله»[6] ! ومع ذلك يميل صاحبنا إلى الأخذ بنظرية تجعل وظيفة العقل موزّعة بين الدماغ والقلب معاً، فمحلّه «القلب ويصل شعاعه بالدماغ، بدليل أن الإنسان إذا ضُرب في دماعه اختلّ عقله، والله تعالى أعلم بأسرار حكمته»[7].

ب ــ ثم ينبه ابن عجيبة، بخصوص وظيفة العقل الأُصلية، أن الزمان كلٌّ متلاحمٌ، لا أجزاء له ولا فصل فيه؛ إذ الأزمنة متساوية. غير أن العقل في رأي ابن عجيبة هو المصدر لذلك **التقسيم** والتقييد للزمان الذي هو «ديمومة متصلة أجزاؤها، ليس فيها ماض أو حالٍ أو مستقبل. «ولولا العقل لاستوت الأزمنة»[8]. دليل هذا عند ابن عجيبة أن غير العاقل أو الفاقد

(5) المرجع السابق، ص 105؛ قارن بمواقف مشابهة من المشكل المطروح عند ابن خلدون سواء في **المقدمة** أو **شفاء السائل**...

(6) ابن عجيبة، **شرح نونية الششتري**، ص 33.

(7) نفسه، ص 34.

(8) نفسه، نفس الصفحة.

لعقله فاقد لذلك الوعي بالتقسيم الزمني، كما أن الصوفي الذي تجاوز حدود العقل «وتوجه لمولاه غاب عن الماضي والمستقبل واشتغل بعمارة الوقت الذي هو فيه»(9). وهذه الحالة من **توحيد الزمان** وديمومته شبيهة بحالة (العقل الأكبر) والزمان الأزلي، فما عند ذلك العقل «إلا زمان واحد لرؤيته المتجلى به وهو واحد؛ فصاحب الشهود غاب عن الماضي والمستقبل والدنيا والآخرة لاستغراقه في شهود الحق الذي لا يقيد بزمان ولا مكان بل هو عين [الكل] وموجد الكل فافهم»(10) !

ج ـ وحيث أن نزعة التقسيم والتحليل هي النزعة الأساس في هذا العقل الإنساني، وكما أن هذا الأخير قد قسم وحلل الزمان والديمومة، فكذلك هو يقسّم المكان والأشياء، فيميز بين الأماكن والجهات ويفصل بين الأشخاص والذوات ويفرق ما كان مجموعا. فنزعة التحليل والتركيب نزعة عقلية قبل كل شيء. ومثلما بين هنري برجسون أن الديمومة هي لحمة الوجود وأن العقل مهما حلل وفتت عناصر الوجود فالوجود متكامل في ديمومة أبدية وكشاهد على ذلك هذه الذرات التي تحكي كل منها نظام الكون بأجمعه(11)... فإن ابن عجيبة نفسه قد أوضح أن الوجود «باق على جمعيته (أي ديمومته) في عالم الشهادة إذ الوجود كله ذات واحدة وبحر متصل في الحقيقة، فالعقل الأصغر **هو الذي فرق ما كان مجموعا** لأنه معقول ومحصور في عالم الحكمة فلا يدرك ما غاب عنه في عالم القدرة»(12). لذا فإن العقل من حيث الأصل والطبيعة لا يتجه إلا لإدراك الجزئيات، الأمر الذي يفسر نزعته التحليلية التي تحدّد برأي برجسون طبيعة الإدراك الإنساني الدائر بين النزعة العملية واجترار المنافع، وكأن ابن عجيبة يختزل هذين الوصفين للإدراك الإنساني حينما يشير إلى أن «الوجود كله مجموع ذات واحدة وبحر واحد، متصل أوله بآخره

---

(9) **شرح النونية**، ص 34-35.

(10) **شرح النونية**، ص 35.

(11) هنري برجسون، **التطور الخالق**، ترجمة نجيب بلدي، ص 233.

(12) **شرح النونية**، ص 35.

وظاهره بباطنه» وإنما «جاء تفريقه في **الظاهر** من ناحية العقل لقصد **إدراكه**»[13].

وقد يزعم العقل، في طبيعته التحليلية هذه أنه بلغ الكمال واستنفذ الجزئيات[14] لكنه في الواقع كما يؤكد ابن عجيبة «أدرك الفروقات الكونية الحسية وفاتته المعاني المتصلة القديمة»[15] فالنزعة التحليلية والعملية لا تريد أن تفارق العقل الإنساني، فهو يظن أنه بلغ منتهى الكمال حينما يحلل الموضوع إلى جزئياته لكن الموضوع الحي بعد تحليله يفقد الحياة ويفلت من ذلك العقل الذي يدرس الحي كما لو كان غير حي بتعبير برجسون : وقد عبر أبو الحسن الششتري في نونيته الشهيرة عن هذه الخاصية للعقل فقال :

يقيِّـد بالأزمـان للدهـر مثلما
يكيِّف للأجسام من ذاته الاينا
يفرق مجموع القضية ظاهرا
ويجمع فَرقاً من تداخله مزنا

د ـ وقد فطن صوفي الأندلس الشهير أبو الحسن الششتري وفطن معه ابن عجيبة شارح نونيته إلى مثل ما سيتكلم عنه برجسون في عصرنا الحديث حول اللغة باعتبارها أداة حية عقلية محضة اخترعها العقل ليستعين بها على تحقيق أغراض أو منافع الإنسان المادية ومسعفة له في تقسيم الموجودات وتثبيتها قصد إدراكها والانتفاع بها، فقد قال الششتري عن العقل :

وعدد شيئا لم يكن غير واحد
بألفاظ أسماء بها **شتت المعنى**

وينتبه ابن عجيبة في شرحه لهذا البيت كما انتبه برجسون إلى ارتباط تعديد وتقسيم الوجود الملتحم، بالعمل ثم باللغة : فالعمل (أو المنفعة) هو

---

(13) **شرح النونية**، ص 35.

(14) **شرح النونية**، ص 35.

(15) **شرح النونية**، ص 35.

أصل التحليل والتركيب، واللغة هي وسيلة تحقيق ذلك العمل وتلك المنفعة : فالوجود الواحد إنما تعدد «**عند الفعل** بسبب ظهور **الألفاظ** والأسماء لمسميات متعددة : كالسماء والأرض والعرش والكرسي وأسماء أنواع الحيوانات والجمادات، فلكل شخص جزئي من هذا الوجود اسم يخصه **ليتميز** به، وفي الحقيقة إنما هي تجليات ومظاهر للواحد الأحد وفروع وتلوينات للخمرة الأزلية»(16). وكما قال الشيخ الجيلاني :

فلمـــا بـــدى حسنـــه متنوعـــاً
تسمـــى بـــأسماء فهـــن مطالـــع

وسوف نزيد توضيحا في آخر هذا الفصل رأي ابن عجيبة في علاقة اللغة بالتجربة الصوفية والفرق بين العبارة والإشارة : وطبيعي ألا تصل العبارة أو اللغة التي يخترعها العقل في إدراكها إلا إلى السطح والظواهر، أما حقيقة هذه الظواهر ومعانيها فإن اللغة لا تزيدها إلا تشتيتا وإبهاما بما تتضمنه من قوالب (جامدة) لا تستطيع استيعاب تنوع وتجدد المعاني الوجودية : فكما يقول برجسون أن العقل يفقد الجزئيات خصائصها المميزة حينما يضعها جميعا في قالب لغة واحدة فيطلق عليها مثلا كلمة «شيء» التي تشير بها إلى أي موضوع، حيا كان أو جامدا، فرديا أو جماعيا...

وبهذا يتشتت المعنى ويفقد الجزئي حقيقته كجزئي متميز ولا يصل العقل بمقولاته إلى ما هو صميمي وأصيل في ذلك الموضوع...

وطبيعي أن هذا التشتيت والإبهام الذي يحدثه العقل بمساعدة اللغة، إنما يتم على نطاق المعرفة لا الوجود الواقعي لأن هذا الواقع واحد في ديمومة متصلة «والأشياء ــ الحسية كما يصرح ابن عجيبة ــ إنما هي تكثيف للمعنى اللطيف الذي هو الخمرة الأزلية. فلولا الحس ما **ظهر** المعنى، ولولا المعنى **ما قام** للحس وجود، فالأشياء الحسية **أواني** حاملة للمعاني»(17).

---

(16) المرجع السابق، ص 38.

(17) **شرح النونية**، ص 38-39.

2 ـ حدود قدرة العقل عند ابن عجيبة :

لعلنا نستطيع تبين هذه الحدود من خلال طبيعة العقل التي أوضحناها أخيرا، ويوضح ابن عجيبة حدود قدرة العقل[18] فيجعله قاصرا في ميدان الميتافيزيقا عن النفاذ إلى ما وراء الكون المحسوس لقصوره عن شهود المكوّن... وإن حدود العقل في هذا المجال ـــ وهو عقل عملي منفعي كما رأينا ـــ هي حدود الحس أيضا بحيث لا تتعدى في مجال الميتافيزيقا القدرة على الاستدلال بالكون على (وجود) المكوّن، أما «أسرار المعاني [فهي] خارجة عن دائرة العقول».

إن العقل في مجال هذه الأسرار لا يمكنه أن يؤدي إلا إلى بلبلة وتخبط المعتمدين عليه فطالما «أتلفهم بالمشكلات النظرية ردا وقبولا». ومن ثم كان عقال العقل هو الشريعة، فالعقل، الذي هو مجموعة من القدرات والمقولات المنطقية «إذا لم يتلذذ بأنوار الشريعة ولم يقف مع الحجاب الأعظم وهو النبي ﷺ ضلّ وأضل». وفي رأي ابن عجيبة ـــ وهو المتأثر ببيئته السنية ـــ ان استخدام العقل في غير مجاله الطبيعي هو الذي «سبب هلاك المعتزلة والقدرية والجهمية وغيرهم من الطوائف الضالة الاثنين والسبعين المفترقة في هذه [الأمة] ومن قبلهم الفلاسفة والطبائعيين وأضرابهم»[19] ! وسبب ضلالهم راجع، كما يظن ابن عجيبة، إلى أنهم «لم يتقيدوا (في الأمور الميتافيزيقية الخالصة) بالوحي الإلهي بل استصغروه...»[20].

نعم ! إن العقل قد يصل، بفضل رياضة النفس وتهذيبها، إلى إدراك بعض المعاني الميتافيزيقية والوقوف على «التجرد وانكشاف قدس قدرة الحق»[21]. لكن شتان بين **مرتبة (الإدراك) وبين مرتبة (التخلق)**

---

(18) نفسه، ص 27-28.

(19) نفسه، ص 28.

(20) انظر في هذه المسألة رأي ابن عجيبة في الفلسفة في إحصائه للعلوم، فيما يأتي.

(21) **شرح النونية**، ص 28.

«فالشأن أن تكون عين الاسم لا أن تكون الاسم»، «والعين إنما تقتبس من مشكاة مهبط الوحي، وانصباب أنوار الغيب إنما تفيض بواسطة دُرة الوجود عليه السلام ومظهر سر العيان الأحدي والأحمدي. فافهم..!»[22].

وهذه الدرجة من التخلق تقتضي عدم الاقتصار على محض العقل ومطلق الذات ووجوب الاغتراف من معدن النبوة التي نبهت العقل إلى مجاله وأوضحت له حدود قدراته[23].

3 ــ قيمة العقل في مجاله الخاص :

وبالرغم من كل هذه المآخذ على العقل كوسيلة مطلقة للمعرفة[24] فإن ابن عجيبة لا يلبث أن يعود لينبه قارئه إلى أن مسألة تجاوز المعرفة العقلية وعدم الثقة بالعقل إنما هو موقف خاص بـ«مريد سلوك طريق الأذواق، فلابد أن ينعزل [هذا الأخير] أولا عن عقله وعلمه وفهمه»، اما غير مريد طريق الأذواق فلابد له من التمسك بالعقل والإيمان بأحكامه «والاعتناء بشأنه في استخراج البراهين العقلية والنقلية فما عُرف الله إلا به وما عُبد إلا به» وقد حرص ابن عجيبة كثيرا على بيان قيمة العقل في مجال عالم الحس والبراهين الاستدلالية وفي عالم الشريعة فأورد كثيرا من الأحاديث النبوية في هذا الشأن ومن ذلك قوله عليه السلام : «قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له» وقال أيضا عليه السلام : «موت ألف عابد صائم النهار قائم الليل أهون من موت عاقل، عقل عن الله أمره ونهيه وما أحل له وما ذم عليه، وانتفع بعلمه وانتُفع به...» إلى غير ذلك من الأحاديث التي تمجد العقل أوردها ابن عجيبة باعتبارها دلالة على قيمة العقل في ميدانه الخاص وهكذا «فإن كان صاحبه (أي صاحب العقل)

---

(22) المصدر السابق، ص 28.

(23) انظر مزيدا من التفصيل من هذه المسألة في موضوع الإنسان الكامل في هذا البحث.

(24) شرح النونية، ص 30.

مريد طريق الأذواق والوجدان فالنظر به نقصان والوقوف معه خذلان، وإن كان قاصداً تصحيح مقام الإيمان عن طريق مقام الاستدلال والبرهان فالنظر به **كمال واعتباره واجب** في البراهين التي لا تدرك إلا به، وإن أيده بأنوار الشريعة والكتاب والسنة فهو كمال الكمال...»[25] !

4 ــ البصيرة والمعرفة :

وهكذا إذا تبين قصور العقل بمقولاته المادية المكتسبة عن الإحاطة بحقيقة المواضيع الميتافيزيقية فإن الإنسان مع ذلك يملك قوة إدراك من نوع آخر هي التي يطلق عليها عادة في الفكر الصوفي : (البصيرة) ويعرفها ابن عجيبة فيقول : «البصيرة ناظر القلب، كما أن البصر ناظر القالب؛ فالبصيرة ترى المعاني اللطيفة النورانية والبصر يرى المحسوسات الكثيفة الظلمانية الوهمية»[26] كما أنه يقرن ويميز في آن واحد بين البصيرة والسريرة فيقول[27] : «والبصيرة : القوة المهيأة لإدراك المعاني، والسريرة القوة المستعدة لتمكن العلم والمعرفة»، وينبه ابن عجيبة بصدد قوة الإدراك لدى الإنسان إلى أنها قوة واحدة لا تعدد فيها «فالنفس والعقل والروح والسر شيء واحد لكن تختلف الأسامي باختلاف المدارك» فطريقة استخدام تلك القوة هي التي تكيفها بلون خاص وتطبعها بطابع متميز عن الأنواع الأخرى من المعرفة وهكذا[28] :

أ ــ «فما كان من مدارك **الشهوات** فمدركه **النفس**».

ب ــ «وما كان من مدارك **الأحكام الشرعية** فمدركه **العقل**».

ج ــ «وما كان من مدارك **التجليات والواردات** فمدركه **الروح**».

د ــ «وما كان من مدارك **التحقيقات والتمكنات** فمدركه **السر**».

---

(25) شرح **النونية**، ص 32، انظر في دواوين الحديث مشكلة صحة الأحاديث الواردة في مدح العقل.

(26) **إيقاظ الهمم في شرح الحكم** لابن عجيبة، ج 1، ص 67.

(27) المرجع السابق، ج 1، ص 20.

(28) **الفتوحات الإلهية** لابن عجيبة، ج 1، ص 37.

ولاشك أن البصيرة هي القوة المهيئة لإدراك كل من الروح والسر.

ثم نرى ابن عجيبة يقسم هذه البصيرة المهيئة لإدراك (المعاني) ومشاهدتها إلى خمسة أقسام وهي ـــ تصاعديا ـــ:

أ ـــ بصيرة أهل الكفر؛ وهي بصيرة فاسدة لكونها لم تعد ترى «نور الحق» و«معنى» الكون فأنكرته من أصله وذلك لعمائها المطلق.

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد
وينكر الفم طعم الماء من سقم

كما قال الشاعر البوصيري.

ب ـــ بصيرة عامة المسلمين الغارقين في خضم مشاكل الحياة اليومية المتجددة وبصيرة هؤلاء «مسدودة لضعف ناظرها لمرض أصابه»[29] تبدو علاماته في ذلك الاستغراق الكلي في الحياة اليومية دون اللجوء إلى تأملها وإدراك معانيها فبصيرة هؤلاء «تقر بالنور أو المعني لكنها لا تقوى على مشاهدته ولا تشهد قربه منها أو بعده عنها»[30] فالأكوان منطبعة في مرآة صاحب هذه البصيرة.

ج ـــ بصيرة أهل الدليل والبرهان وعامة المتوجهين : وهي التي صح ناظرها فتمكن صاحبها من إدراك شعاع الحقيقة لا النور ذاته أو الحقيقة ذاتها فاكتفى بإدراك ذلك الشعاع قريبا منه فهو في مقام شعاع البصيرة كما يقول ابن عجيبة[31]، ونوره هو نور الإيمان.

د ـــ بصيرة أهل الكشف والبيان وخاصة المتوجهين وهؤلاء يمتازون ببصيرة قوية بها استطاعوا إدراك (النور) لاشعاعه فقط، حيث يدرك صاحب هذه البصيرة نور الحق محيطا به، الشيء الذي يؤدي به إلى أن يغيب عن نفسه باستغراقه في ذلك النور وهذا هو مقام (عين البصيرة) حيث أبصرَ بعينه ما خفي من معان عن غيره.

---

(29) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 68.

(30) نفسه.

(31) نفسه.

هـ ــ بصيرة أهل الشهود والعيان : وهي خاصة بمن (صحت بصيرته واشتد نورها) الشيء الذي يجعل صاحبها لا يرى إلا هذا النور الأصلي وينكر الوجود «المستقل» عما عداه من الأنوار. فالكل منه وإليه ولا ثبوت لوجود شيء بمعزل عن وجود ذلك النور الأول وهذا هو مقام (حق البصيرة).

هناك إذن ترقي مضطرد انطلاقا من المقام الثالث بالخصوص حين نقف على درجة أولى من اليقين هي درجة علم اليقين، ثم نترق إلى عين اليقين وأخيرا نصل إلى مقام حق اليقين «فعلم اليقين لأهل الدليل والبرهان وعين اليقين لأهل الكشف والبيان وحق اليقين لأهل الشهود والعيان»[32].

5 ــ حدود المعرفة الصوفية :

كما سنوضح بصدد مشكلة علاقة المعرفة بالجدل، فإن ابن عجيبة يميل إلى اعتبار الفناء الصوفي قابلا لقسمة ثلاثية : فناء في الأفعال ثم فناء في الصفات ثم فناء في الذات، وأخيرا الرجوع إلى التمكين أو فناء الفناء : فالمريد الذي فنى في الاسم «وذاق حلاوة العمل والذكر» إذا أرادت همته أن تقف مع هذا المقام «نادته هواتف حقائق الفناء في الذات : الذي تطلب «أمامك». فإذا ترق إلى مقام الفناء في الذات وذاق حلاوته ولم يتمكن وقنع بذلك وأرادت همته أن تقف مع ذلك نادته هواتف حقائق التمكن : الذي تطلبه «أمامك». وإذا تمكن ولم يطلب زيادة الترقي نادته هواتف الترقي : الذي تطلب «أمامك». وهكذا كل مقام ينادي على ما قبله...»[33] وقد عبر الششتري عن هذا الترقي الفكري غير المنقطع في التجربة الصوفية فقال :

وكل مقام لا تقم فيه أنه
حجاب فجدّ السّير واستنجد العونا
ومهما ترى كل المراتب تجتلي
عليك فحل عنها فعن مثلها حلنا

---

(32) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 68.

(33) ابن عجيبة : «**إيقاظ الهمم**» ج 1، ص 52.

وقل ليس لي في غير ذاتك مطلب
فلا صورة تجلى ولا طرفة تجنى[34]

وقد أوضح ابن عجيبة في شرح نونية الششتري هذه[35] كيف أن تلك المراحل من الفناء متتالية مترابطة، كل منها تعبير عن تطور فكري معين، وتمهيد لمرحلة تالية. وان يكن ابن عجيبة يغير من هذه المراحل المتتالية من الفناء نظراً لأن الطريق الصوفي طريق متعدد الأحوال متغير المقامات فالمريد السائر الذي يدخل مقام (توحيد الأفعال) ــ حيث يدرك ضرورة نسبة الأفعال كلها إلى خالقها ومدبرها ــ يذوق حلاوة هذا المقام وقد يقنع به.

لكن الصوفي القوي الهمة ترتفع همته عن ذلك الوقوف، ويرتقي إلى مقام الفناء في الصفات، ويكشف له عن توحيد الصفات أيضا «فإذا ارتقى إلى الفناء في الذات وكشف له عن سر توحيد الذات وأرادت همته أن تقف مع ذلك المقام نادته هواتف حقيقة الفناء في فناء البقاء وهكذا إلى ما لا نهاية له في الترقي»[36].

ليست هنالك إذن حدود تقف عندها المعرفة الصوفية نظرا للا نهائية موضوعها، علاوة على كونها تعتمد أساسا على التجربة السابقة فتتقبلها، ولا تلغيها، بل تدمجها ضمن التجربة الجديدة، وتعتمد عليها في ترقيها إلى مقامات أخرى أعلى... وقد عبر ابن عطاء الله في إحدى حكمه عن هذا فقال : «ما أرادت همة سالك **أن تقف** عندما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذي تطلب أمامك، ولا تبرجت ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر».

6 ــ لعلنا استطعنا أن ندرك ــ من كل ما سبق ــ شدة العلاقة بين المعرفة الصوفية وبين الممارسة الإنسانية مما يضفي على تلك المعرفة طابعاً

(34) المرجع السابق، ج 1، ص 53.
(35) **شرح النونية**، ص 22.
(36) المرجع السابق، ص 22.

«تجريبياً» متسماً بنوع من **التحقيق** على حد قول ابن عجيبة[37].

وليس التحقيق ـــ الذي يتكلم عنه أهل التصوف عموما ولا ينسبونه إلا للصوفي الكامل (المحقق) سوى التجربة الفعلية التي تقتضي، بالإضافة إلى التجربة المشتركة العامة، تجربة خاصة ذاتية ترجع بالصوفي إلى باطن ذاته قصد «تربيتها» وتخليصها من قيود الرذائل والنزوع بها إلى سلوك طريق الفضيلة الإنسانية وتطبيقها. وقد وصف الشريف المعسكري[38] تضافر البعدين، النظري والعملي، في الفكر الصوفي ولدى ابن عجيبة خاصة قائلا بصدد الكلام عن التأملات والخواطر التي ترد على الصوفي وهو بصدد **عمل يدوي** كيف يسجلها حيث ذكر أن الصوفية «يحضرون (= ابن عجيبة وتلاميذته) خدمة البادية للشيخ (البوزيدي أو الدرقاوي) **والدواية والقرطاس** لا تفارقهم، يحمل واحد ذلك على ظهره في قراب الدوم، وحين ترد على أحد معنى من المعاني يجلس **ويقيد ذلك، ويشرع في عمله** الذي هو بصدده وهكذا مرارا بالنهار رأيناهم على هذه الحال وكذلك بالليل : إذ هم أهل **فكرة** قوية، وجد واجتهاد...».

إن التخارج والتعارض بين الفكر والواقع وصف يشين العديد من النماذج الفكرية : فشتان ما بين فلسفة أرسطو ـــ التي يسمو بها البعض إلى مرتبة الإنسانية ـــ وبين اعتقاد أرسطو بنظام الرق بل ودفاعه عنه. وشتان ما بين النظريات الأخلاقية لكثير من الفلاسفة وبين سلوكهم ومعاملتهم للناس... إلا أن موقف المتصوفة (المحققين) يختلف عن ذلك تماما فتصوفهم معرفة وأخلاق ممّا يضفي على معرفتهم صبغة (التحقيق) والتجربة وبالتالي صبغة اليقين وعلى حد قول ابن عجيبة[39] : «فعلم بلا عمل وسيلة بلا غاية وعمل بلا حال سير بلا نهاية...» !

التجربة إذن شرط أساسي في كل معرفة أو سلوك صوفي، لأن المعرفة

---

(37) **الفهرسة**، ص 42.

(38) **كنز الأسرار**، ص 127.

(39) ف.م، الفصل السابع، ص 62-63، **الفهرسة**، ص 40.

الصوفية لا تتم عن طريق الكتب، والأحوال الصوفية لا تنتج عن التأمل «في الفراغ» «فهذه الأحوال ـــ كما يقول ابن عجيبة ـــ[40] لا يفهمها إلا أهل الأذواق بصحبة أهل الأذواق».

وطبيعي أننا حينما نؤكد هنا على دور التجربة أو التحقيق في المعرفة الصوفية فإن كلامنا هذا يتضمن أن يكون هذا التحقيق ضمن دائرة التجربة الشخصية، كما لاحظ ذلك برجسون وهيدجر أي تحقيق يتحمل مهمته الفرد ذاته، ويخوض غماره بوعي، وباختيار، قد يكون ـــ كما هو الحال بالنسبة لابن عجيبة ـــ أصعب اختيار وأشده حرجا وأكثره مسؤولية[41] ان التجربة الذاتية والحياة العملية والخروج من الميدان النظري إلى المجال الواقعي العملي شرط أساس في كل معرفة صوفية، وبحسب تأكيد ابن عجيبة[42] «إن أردت أن يتسع عليك علم الأذواق، فاقطع عنك مادة **الأوراق**، فمادمت متكلا على كنز غيرك (أي حتى لو كان كنزاً وذوقاً ككتب الصوفية أنفسهم)[43] لا تحفر على كنزك أبدا ! فاقطع عنك المادة وافتقر إلى الله تفيض عليك المواهب من الله، وإنما الصدقات للفقراء والمساكين» !

وتبعا لذلك نستطيع أن نلمح في هذه المعرفة الصوفية العلاقة الوطيدة التي تربطها بالمسؤولية وبالاختبار من حيث أن الصوفي لا يختار خوض تجربته الصوفية إلا بعد معاناة، وتراجع وإقدام، وكأنه يخوض مشكلة مصيرية، وإنها لكذلك !. وهو في هذه الأثناء وفي إقدامه وإحجامه، إنما يكون في موقف المقرر الوحيد لمصيره تجاه الآخرين، فهو يتحمل مسؤوليته في اختيار التصوف منهجا لأخلاقه ولفكره...

ثم من جهة ثانية ـــ وبالرغم مما يبدو للوهلة الأولى ـــ فإن المعرفة

---

(40) ف.م، الفصل السابع، ص 63، **الفهرسة**، ص 40.

(41) انظر كمثال على ذلك تجربة ابن عجيبة في التطهير والتجرد، كما سبق لنا بسطها في كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**.

(42) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 62.

(43) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 63.

الصوفية لا تنتسب بأية صلة إلى التعصب أو الانكماش الذاتي، وكيف يلجأ إلى التعصب من تخطي العقبات المجتمعية في سبيل اختياره لطريق التصوف ؟، وإنما قد تطغى شدة اليقين عند الصوفي فتجعله يغض الطرف عن كل ما كان خارجا عن مقصده الأسمى وهدفه الأكبر. هذا وقد ساعد المتصوف عن الابتعاد عن التعصب والانكماش الذاتي وجود المتصوفة أنفسهم دائما في موقف الدفاع والتبرير لموقفهم تجاه نفوذ الفقهاء «وسلطتهم». وكم كان ابن عجيبة يردد كلام الجنيد القائل[44] : «لو نعلم تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا ــ يعني علم الباطن ــ لسعينا إليه حبواً».

7 ــ المعرفة الصوفية عرفان وعيان (دهشة وانكشاف) : :

إذا كانت تلك هي خصائص المعرفة الصوفية التي تميزها من سائر المعارف الأخرى، فإن هذه المعرفة الصوفية القائمة على الحدس أو البصيرة من شأنها أن تؤدي إلى عرفان حقيقة الوجود :

أ ــ وذلك من حيث أن تلك المعرفة من شأنها أن تحقق نوعاً من المعانقة الشديدة بين الذات وموضوع معرفتها؛ هذا الموضوع الذي يصير يمثل المقصد الأكبر الذي يتمتع لأجل ذلك بحضوره ودوام وجوده. وهذا ما جعل ابن عجيبة يختزل منهج وموضوع وغاية المعرفة الصوفية بقوله[45] : «اعلم أن علم الباطن مداره على تصفية الباطن والرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل فإذا تطهرت من الرذائل وتحلت بالفضائل أشرقت عليها الأنوار ولاحت عليها الأسرار. فتكاشف بالحقائق **العرفانية** والأسرار الربانية، فيكثر صاحبه على معرفة العيان ونيل مرتبة مقام الإحسان» إن «عرفانية» مقاصد المعرفة الصوفية قائمة على أساس ما تتمتع به تلك المعرفة من الوضوح والجلاء والحضور، فهي لا تحجبها عنا سوى أوهام[46]

(44) **الفهرسة**، ص 41–42.

(45) **الفهرسة**، ص 44–45.

(46) انظر رسالة البوزيدي إلى ابن عجيبة : **تاريخ تطوان**، م 6، ق 2، ص. 245 ـــ 247.

المشاغل اليومية والاستلابات المجتمعية والفردية، وهي حقائق عرفانية أيضا لأننا نصل إليها بالمعرفة العيانية الحدسية المباشرة. ومن ثمّ يقول ابن عجيبة في معنى الوصول أو الفناء الذي هو غاية المعرفة الصوفية[47] «وأحسن ما يقول [ابن عطاء الله] في حقيقة الوصول : (انه فناء الرسوم والأشكال بظهور الكبير المتعال، فيفنى من لم يكن ــ وهو الوهم والجهل ــ ويبقى ما لم يزل وهو الحق وحده... فالوصول إلى الله تعالى عبارة عن تحقق العلم بوحدته وغيبة العبد عن وجوده في معبوده حتى لا يشاهد إلا العظمة في كل شيء...».

ب ــ ونظراً لكون الحقائق العرفانية التي يبحث عنها الصوفي هي حقائق حاضرة ولا يحجب الإنسان عنها في الحقيقة سوى أوهام من عنكبوت، فإن الصوفي في سيره نحو تلك الحقائق لا يسير «مكتشفا» لتلك الحقائق أو الأسرار الربانية ــ إذ لا مجال للكلام هنا عن الاكتشاف الإرادي القائم على الاستدلال والاستنتاج ــ بل إن الصوفي يحدس الحقائق والأسرار الكونية كحقائق عرفانية واضحة «تنكشف أمامه» بعد أن يكون قد مر بمراحل من الدهشة والتأمل ومن الغموض والظلام و«الليل الفلسفي»، حيث ينكر المفكر الأشياء، ويتخبط بين قبول ورفض حقائق كثيرة حتى يصل إلى مرحلة إثبات حقيقة ثابتة «فتنكشف» وتظهر تلك الحقيقة واضحة جلية أمام ذاته، وإذا كان هذا يصدق على كثير من الفلاسفة، فهو بالأولى يصدق على الصوفي الذي يخوض مرحلة الشك والقلق قبل وأثناء اختباره التجرد وخرق العوائد حتى يصل إلى الكشف والشهود. ويميز ابن عجيبة في ذلك الشك والقلق أو «الحيرة الصوفية» بين معنى «الوقفة» ومعنى «الفترة» في الطريق الصوفي فيقول[48] : «الوقفة تردد في صحة الطريق وشك، والفترة ضعف القريحة والحزم مع الجزم بصحة الطريق» ان الفترة هي التي عنينا بها «الليل الفلسفي» والحيرة

(47) شرح النونية، ص 19.
(48) المرجع السابق، ص 14.

أو التخبط الفكري حيث يعيش المفكر فترة التقدم والتأخر، الإقدام والإحجام في المعرفة.

أما الوقفة فهي ليست مجرد تردد في صحة الطريق في المعرفة بل هي شك مطلق ومن ثم فهي كما يقول ابن عجيبة «أقبح من الفترة إذا جزم «صاحبها» بعدم صحة الطريق فهو رجوع والعياذ بالله» !

تتضح لنا مما سبق شدة العلاقات بين الانكشاف أو الشهود وبين الدهشة : فالحقائق العرفانية تنكشف وتتجلى واضحة أمام فكر الصوفي المتأمل فيشعر بصدمة الفرق والمباينة وبين ما كان يبصره وما أصبح يشهده، بين ما كان يدركه وما أصبح يتأمله، بين مرحلة الغفلة ومرحلة الصحو. ويربط ابن عجيبة هنا بين المعرفة الصوفية (وهي هنا المشاهدة أو الانكشاف) وبين **مفهوم الأضداد** من جهة وبين **الدهشة أو الصدمة** ــ بتعبير المعسكري ــ من جهة ثانية.

فالمعرفة الصوفية تحتمل الانتقال من إدراك مجال إلى مشاهدة مجال آخر مخالف له، وهي معرفة تتضمن كما يؤكد علي العمراني شيخ العربي الدرقاوي، الخروج أو الانتقال من «الظلمة العظيمة إلى النور العظيم»، الانتقال من الغفلة المطلقة إلى الوعي المطلق وهذا يتضمن شيئين :

1 ــ أن للمعرفة الصوفية علاقة وثيقة بمفهوم الأضداد : فمشاهدة الحقيقة الإلهية الحاضرة والقريبة والموجودة في كل شيء ــ «فأينما تولوا فثم وجه الله» ــ تولد لدى الصوفي قبولا بفكرة الأضداد باعتبارها لحمة الوجود وأساسه سواء على المستوى الأخلاقي أو الوجودي العام، ففي المعرفة الصوفية يتجلى التقابل بين الخالق والمخلوق، بين القديم والمحدث، بين الثابت والزائل، والخالد والفاني، وسيقول الشيخ الحراق خليفة ابن عجيبة أن «الله تعالى جعل **الأضداد كامنة في الأضداد** : فجعل العلو كامنا في الحنو، والعز كامنا في الذل، إلى غير ذلك من الأوصاف العلوية مع الأوصاف السفلية...»(49). وحسب أحد الدرقاويين المتأخرين بالجزائر

(49) محمد داود، النور البراق، ص 48.

الذي يعمم فكرة الأضداد على سائر الموجودات يقول : «الأشياء كامنة في أضدادها ولولا الأضداد ما ظهر المضاد»[50]. وسوف نفصل قريبا طبيعة العلاقة بين الجدل وبين المعرفة الصوفية[51].

2 ــ ثم إن الوعي بالأضداد في المعرفة الصوفية يقتضي الشعور بالدهشة عند الوقوف على الحقيقة أو الوقوف عند مرحلة التحقيق : وكلما كان الضدان متباعدان كان الالتقاء بينهما مصحوبا بدهشة قوية من العارف أو المتأمل، ومن ثم تتجلى في رأي ابن عجيبة علاقة الدهشة الناتجة عن التقاء الأضداد بكل من الكفر والإيمان أو ربما قلنا من **الكفر والعادة** : «إن المشاهدة ــ كما يقول ابن عجيبة ــ تتقوى في أهل الكفر (الذين تابوا من كفرهم ورجعوا إلى مشاهدة الحقيقة الإلهية) أكثر من أهل الإيمان»[52]. ذلك أن المؤمن يقع فريسة لغروره كمؤمن أو كعضو في زمرة المومنين، حدد موقفه من الحقيقة الإلهية وانتهى موقفه إلى هذه النتيجة، فيصبح بذلك فريسة لإيمانه بمعنى أنه قد يصبح فريسة «لعادة» شعائره الدينية كالصلاة مثلا التي يأتيها خمس مرات في اليوم مما قد يولد لديه «عادة» الصلاة لو صحّ هذا الوصف. وإذا رجعنا إلى مفهوم العادة باعتبارها الإتيان بحركات متناسقة وبصفة «مستمرة» حتى تتعود الأعضاء على حركة الصلاة، مثلا، فإن الصلاة التي تستهدف الإقتراب من الله والتقرب إليه «بجمع الهمة» قد تصير مجرد ذاكرة ــ عادة ــ بتعبير برجسون، حيث يرتبط الفعل بالتعود. وكلما ازداد الفعل أو المجهود العضلي المبذول، وطال أمده، قل بالمقابل المجهود الفكري المصاحب لذلك المجهود، فتصبح ذكرياتنا عن أفعالنا مجرد عادة أو حركات تتكرر لا يصل أثرها إلى أعماق نفوسنا، ويبقى أثرها محصورا في الحركات (الجسمية). وحسب برجسون فإن سائر أفعال الإنسان الضرورية هي من قبيل هذه الذاكرة العادة. بينما تدل الذاكرة المحضة على ذلك المجهود الفكري الذي

(50) نقلا عن **الشيخ أحمد العلوي**، بقلم د. مارتن لنجر، ص 144.
(51) انظر فقرة المعرفة والجدل، من هذا البحث.
(52) المعسكري، **كنز الأسرار**، ص 129.

يبذله الإنسان بصدد حادث واقعي عملي أيضا، في الماضي، ولكن الإنسان يستطيع بصدده أن يرجع به إلى الماضي المحض أي إلى ماضٍ ديمومته هو ليدرك أثر ذلك الحادث في نفسه «مجددا».

من هنا نفهم كيف تصبح العادة أكبر خطر يتهدد المؤمن المصلي فتبعده عن شهود ربه بدلا من أن تقربه إليه، وقد ندّدت الشريعة سواء بالذين لا يتمون صلاتهم حينما يأتون حركاتها بسرعة فائقة أو بالغافلين عن واقع الصلاة، حيث يبرز في الحالتين المجهود العضلي ويقل التركيز الفكري ويقل بالتالي تأثير الصلاة على نفوسهم، ولعل هذا هو الذي دفع ابن عجيبة إلى القول «ان الإيمان ستر لها» أي ستر للمشاهدة والمراقبة !

وطبيعي ألا يصدُق هذا على الكافرين الذين رجعوا إلى الإيمان أو أولئك الذين استطاعوا منهم الترقي إلى مقام الإحسان : إن أهل الكفر يعيشون في ظلام بعيد عن نور الحقيقة، وما أن يرجعوا عن غيّهم وكفرهم وظلامهم إلى طريق الحقيقة حتى يبهرهم نورها وتحصل لديهم معرفة مصحوبة بدهشة قوية، هي، غالبا، أكثر من تلك التي تحصل لدى المؤمن.

فقد حكى الشريف المعسكري[53] أنه كان يتحدث إلى ابن عجيبة حول العلم والمعرفة بالله ووجدا الفقراء «يذكرون المشاهدة **وصدمتها**. فقال سيدي أحمد (ابن عجيبة) للشيخ مولاي العربي الدرقاوي : المشاهدة تتقوى في أهل الكفر أكثر من أهل الإيمان، إذ الإيمان «ستر» لها... فسمعه الشيخ، لكن استفهمه ثانيا أو ثالثا... وقرب منه (ثم تبسم الشيخ الدرقاوي وقال) كان شيخ شيوخنا سيدي علي الجمل رضي الله عنه يقول : «النور العظيم لا يخرج إلا من الظلمة العظيمة» ففتح سيدي أحمد «ابن عجيبة» عيناه كثيرا وتبدل لونه وقال : هذه أحسن ! هذه أحسن ! وكررها مرتين أو ثلاثة...».

ويبقى القول عن هذه الدهشة التي تميز المعرفة الصوفية أنها **عملية مستمرة** وشعور متواصل بتواصل المعرفة : فإذا كانت الدهشة هي بداية

---

(53) كنز الأسرار، ص 129.

الفلسفة أو التفكير كما قيل، فإن الدهشة في الفكر الصوفي مصاحبة للمعرفة منذ بدايتها وخصوصا في غايتها. وعند إشارة ابن عجيبة[54] إلى الفرق بين أنوار التوجه (الإسلام والإيمان) وأنوار المواجهة (الإحسان) نراه يؤكد بأن الصوفي السالك يتجه إلى إدراك نور «حلاوة المشاهدة وهو الروح، وهو أول نور المواجهة فتأخذه **الدهشة والحيرة** والسكرة : فإذا أفاق من سكرته وصحا من جذبته وتمكن من الشهود... **ورجع إلى البقاء** كان لله وبالله». فحيثما وجدت معرفة أو عرفان وانكشاف وجدت دهشة، فأكوان الحقيقة الأزلية لا تحد وأسماؤها لا تحصى «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء...». وقد أشار هيدجر إلى هذا النوع من الدهشة في الفكر الفلسفي اليوناني وعند سقراط بوجه أخص[55] حيث تبدو الدهشة الفلسفية مصاحبة للفكر الفلسفي بصفة دائمة.

وإن تأكيد المتصوفة على ضرورة دوام المراقبة، مراقبة الحقيقة الأزلية، ودوام المشاهدة ليقوم دليلا على استمرار الدهشة ومصاحبتها لفكر الواصلين سواء كان تأملهم في الذات الإلهية ــ الحقيقة الأولى ــ أو في خلق الأكوان أو حياة الإنسان. ويكفي أن نعلم أن الموت يلعب دورا هاما في إثارة هذه الدهشة باستمرار عند الصوفي وقد جاء في الأثر «اللهم زدني فيك تحيرا» أو كما جاء في الحديث القدسي «... فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به».

من ثم كان دوام المراقبة في الفكر الصوفي يعتبر وسيلة من وسائل تطهير النفوس من أنواع الحجب (ظلامية كانت أو نورانية) التي تحجب المعرفة الحقة سواء لدى المبتدئين أو حتى لدى الواصلين؛ وحيث أن الحجب مستمرة، فإن التطهير دائم، والدهشة مستمرة تبعاً لذلك. وقد قال ابن عجيبة في شرح نونية الششتري عند قول الشاعر الصوفي المذكور :

تقيدتَ بالأوهام لما تداخلت
عليك، ونور العقل أورثك السجنا

(54) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 63.

(55) هيدجر، **ما الفلسفة ؟**، ص 69–70.

«... والمراد بالأوهام وهم وجود الكون واستقلاله وشفعية الآثار، فوقف مع ظلمة وحشية ولم يشهد الحق معه ولا قبله ولا بعده، فأعوزه وجود الأنوار، وحُجبت عنه شمس المعارف بالوقوف مع سحب الآثار...». وقد ذكر ابن عجيبة من جملة هذه الأوهام التي تؤثر في تقدم الإنسان نحو معرفة حقيقة الكون وربطه بأصله : الخوف من فوات الرزق والاجتهاد في جمعه **واحتكاره** الشيء الذي يضيع على الإنسان أنوار التوكل... فهذا مثالا لحجب الأوهام والظلام التي تحجب الإنسان عن مشاهدة الحقيقة.

غير أن الأنوار ذاتها قد تكون سببا في طمس تلك الحقيقة، وهي الأنوار التي يمكن تقسيمها إلى نوعين متمايزين : نور العقل ونور الأرواح والأسرار : فإذا كان ابن عجيبة يؤمن بقدرة العقل في التعرف على الوجود الإلٰهي بفضل الاستدلال عليه بآثاره الظاهرة حسب منطق البرهان العقلي الذي يربط دوما السبب بمسببه، إلاّ أنه لا يبدو أنه يعلق على هذا النوع من الاستدلال قيمة تذكر، وذلك اعتباراً لكون العقل في استدلاله المذكور لا يحيد عن نطاق الحس فهو «غابة مكدرة»، «ولا ينفذ نوره إلى خرق حس الكائنات حتى ينظر إلى أسرار المعاني وشهود المكون، لأن ذلك من مدارك الروح والسر... [التي تخرج مداركها] من دائرة الأكوان إلى فضاء المكون»[56] ومن قبيل هذه الحجب ـــ حجب الأنوار العقلية ـــ: الفناء في «تحقيق المسائل وتحرير النوازل والتفنن في أنواع العلوم الرسمية، وهذا حجاب العلماء : يرون بذلك أنهم حازوا قصب السبق في الكمالات وهم باعتبار الرجال في بداية البدايات... وكتحقيق الأدلة العقلية والنقلية في معرفة الحق من طريق الاستدلال وهو من أقبح الحجب للعلماء»[57] !

غير أن هناك حجبا أخرى ليس سببها ظلام الحس ولا نور العقل، ولكنها ترجع إلى نور الأرواح والأسرار أو بالأحرى نور **الوقوف** مع

(56) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 15-16.

(57) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 16.

تجارب الروح والسر : فقد رأينا سابقا خطر «العادة» على قيمة التجربة الروحية فيما يخص الشعائر الدينية، ونرى هنا ابن عجيبة ينبه إلى خطر الوقوف مع الأنوار «والركون إليها وذلك كأنوار حلاوة الطاعة ولذة المناجاة وظهور الكرامات والتلذذ بالمقامات»[58]. وهذا يبدو لدى جماعة من العباد والزهاد والصالحين الذين وقفوا معها **واعتمدوا عليها**، لا على واهبها، ورأوها غاية الوصول مع أنه لا وصول هنا ولا كشف مادام توقفهم ذلك قد عطّل لديهم تجربة الشعور بـ«الدهشة»، ومن ثم صار هؤلاء المتوقفون «أشد الناس حجابا عن الله تعالى لا يخرجهم من ذلك إلا صحبة شيخ كامل **بنور محرق**» ! «وقس على ذلك سائر العلوم والأحوال والواردات فمن وقف مع شيء من هذه الأنوار ولم ينفذ ببصيرته إلى شهود ذات الحق فهو محجوب عن رؤية النور الأصلي»[59]. وقد فطن أقطاب الشاذلية إلى خطر هذا الوقوف والاعتماد على الواردات أو التجارب الصوفية واعتبروا ذلك مثبطا للهمة وداعيا للعجب وادعاء الكمال فقد قال الشيخ عبد السلام ابن مشيش في شأن مقام الرضى والتسليم : «أخاف أن تشغلني حلاوتهما عن الله». وهي حقيقة أودعها ابن عطاء الله إحدى حكمه فقال «لا تطلبن بقاء الواردات بعد أن بسطت أنوارها وأودعت أسرارها، فلك في الله غنى عن كل شيء وليس يغنيك عنه شيء»[60].

وإذا كان بإمكان هذه الأنوار أن تصبح حجبا فذلك في حق العبد أو المريد المبتدىء لا في حق الواصل فتلك الأنوار هي للمريد من المبتدئين «أنوار التوجه والواصلون لهم أنوار المواجهة (والانكشاف والدهشة) فالأولون للأنوار، وهؤلاء الأنوار لهم، لأنهم لله لا شيء دونه... وأنوار المواجهة هي أنوار الشهود لأنها تواجه العبد، فيتعرف فيها ويغيب عن

(58) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 16.

(59) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 16.

(60) **شرح النونية**، ص 17.

رؤية الأغيار»[61].

وقد قال الششتري مستنكرا :

وأي وصـال في القضيـة يدعـى
واكمل من في الناس[62] لم يدعي **الأمنا**

وهكذا نستنتج من كل ما سبق أن هناك علاقة وثيقة بين المعرفة والانكشاف، وبينهما وبين الدهشة أو الصدمة.

8 ــ إذا كانت هذه المعرفة الصوفية تتميز بطابع الدهشة أو الحيرة أو الإعجاب والافتتان، فذلك لوقوفها على موضوعها الرئيس، وهو حضور الذات الإلهية ومعانيها وصفاتها السائرة في الكون : فـ«التعرف» على الذات الإلٰهية لا يتم بحسب ابن عجيبة إلا عن طريق التأمل و«التفكير» لا عن طريق الإدراك والاستدلال المعهود «الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض»، وإن كان ذلك التأمل يؤدي بالضرورة إلى الرسوخ والتمكين والاعتقاد بوحدانية الذات الإلهية وبقدرتها المطلقة، المتجلية في الكون بوضوح وجلاء. إنه موقف يرويه المعسكري بقوله : «وسألته ــ يعني ابن عجيبة ــ مرة هل يحيط العارف بالله علما ؟ فقال : **إجمالا** حطنا به» ثم يعلق على هذا الجواب بقوله : «ففهمت أنه يشير إلى أن العلم **بأمر** الله ومن الله (أي انكشاف وهبة وليس اكتشافا إراديا) هو تفصيلي بين العبد وربه لا يتناهى ولا يحاط به في الدنيا ولا في الآخرة... والعلم **بالله** هو علم إجمالي، في وقت مخصوص لا يسعني فيه غير ربي... قال تاج الدين (ابن عطاء الله) : «وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل بشيء أو يتصل به شيء»[63]. فالمعرفة الصوفية تنكشف لها الحقيقة الأزلية ولكن الموضوع المنكشف ليس أمرا مكتشفا من الإنسان ومن المعرفة إذ لا تحيط المعرفة الصوفية بموضوعها الرئيس

---

(61) **شرح النونية**، ص 17 وكذا ص 18–19، وانظر أيضا الغزالي : مخطوطة «تفسير» الله نور السموات والأرض، ص 62–63.

(62) المقصود محمد رسول الله (ﷺ).

(63) المعسكري، **كنز الأسرار**.

وتكتفي بالوعي بوجوده، وكما قال قديما المفكر الصوفي أبو العباس السبتي[64] : «كيف يحيط بك علم أنت خلقته ؟ أم كيف يدركك بصر أنت شققته ؟ أم كيف يدنو منك فكر أنت وفقته ؟...»[65].

وقد سبق للشيخ أبي المحاسن يوسف الفاسي أن أوضح طبيعة هذه المعرفة الصوفية وموقفها من موضوع دهشتها الرئيس حينما قال كما حكاه صاحب مرآة المحاسن : «المعرفة شعور بالحق لا كشف عن الحقيقة». فإذا كان من مجال يفوق فيه الشعور درجة العقل فهو مجال الحقائق الإلهية حيث يعجز العقل هناك — كما بين كنط ثم برجسون — عن ممارسة مقولاته الخاصة وحيث يدرك الشعور أو الوعي قيمة ذلك المجال المافوق عقلي أي ما فوق الاحتمالات العقلية : حيث يدرك الفارق بين النظام والعبث بين الصدفة المقبولة والصدفة الفوضى، هذا الشعور يجد نفسه أمام الحق ينطق في كل شيء وعند كل شيء من أشياء هذه الأكوان «أفي الله شك فاطر السموات والأرض»[66] إنه الحق الذي يعني أن مدبر الكون واحد وخالقه فرد عظيم صمد... دون أن يزعم ذلك الشعور لنفسه الإحاطة والكشف عن حقيقة ذلك الحق وماهية الخلق والذات الخالقة. وأن عدم الوقوف على حقيقة تلك الذات لا يقدح في وجودها التي ما تركت شيئا إلا وتجلت فيه وثبت نسبته إليها. وان مجال الشعور أو الوعي أوسع من مجال العقل لاتساع وعظمة وظهور موضوعه، وإذا كان أوسع منه، فهو يحتضنه أيضا ويعتمد عليه. ومن ثم كانت المعرفة الصوفية في رأي ابن عجيبة أصدق معرفة، لأنها ناتجة عن تجربة وتحقيق، بل يمكن القول حسب رأيه أيضا أن المعرفة الصوفية كانت صادقة لأنها تعتمد على الخبرة والتجربة المستندة إلى الشريعة والملتزمة بها الواقفة عند حدودها. ولا عبرة بأولئك الذين يفلت منهم زمام الشريعة، فيفلت منهم زمام الحقيقة والتجربة الصادقة...

---

(64) المتوفى بمراكش سنة 601هـ، انظر : شجرة النور الزكية، ص 184.

(65) عبد الله كنون، **النبوغ المغربي**، ج 2، ص 16.

(66) آية 10، سورة 14.

فالمعرفة الصوفية إذن معرفة تجريبية، عيانية تؤدي إلى أكمل مقام في الإسلام، ألا وهو مقام الإحسان. وإذا كانت تلك المعرفة هكذا فمن الضروري أنها لا تنفي العقل، وسوف نبين في الأخير، كيف أن ابن عجيبة يوضح ضرورة اعتماد هذه المعرفة الصوفية العيانية على العقل والتجربة العقلية : إنها معرفة لا تنفي العقل، بل تتجاوزه.

تلك إذن هي الغاية القصوى للمعرفة الصوفية : إنها معرفة تجريبية قائمة على الممارسة تؤدي إلى انكشاف وإلى مقام الإحسان[67].

9 ــ وإذا كان الله هو الموضوع الرئيس للمعرفة الصوفية وغايتها القصوى، كان ذكر الله من أهم الشعائر الصوفية : وتبدو أهمية الذكر في المعرفة إذا عرفنا مقدار الحجب الطبيعية والنفسانية (أو الطلاسم بتعبير ابن عجيبة) التي تحجب الإنسان عن إدراك حقائق المحسوسات الظاهرة ودلالتها الميتافيزيقية : فيأتي الذكر مذكرا الإنسان بأصله وقيمته وبصيرته : إن للذكر دورا في المعرفة أو الكشف الصوفي مثلما أن له دورا في الأخلاق والتطهير[68] : فإن الاستغراق في الذكر، خصوصا ذكر اسم الجلالة (الله) مفردا، يؤدي بالصوفي إلى الترقي، أو يكون الذكر مطية إلى الترقي في المعرفة الصوفية والفناء عن عالم الملك ثم عن عالم الملكوت والوصول إلى عالم الجبروت (وربما العودة منه إلى عالم البقاء). وقد قال ابن عجيبة، معلقا على تكرار الشيخ عبد السلام بن مشيش في صلاته لاسم الجلالة ثلاثة مرات متتابعة : «كرره ثلاثا على عدد العوالم الثلاثة : الملك والملكوت والجبروت، فكل مرة يعني بها عالما ويترق إلى عالم آخر حتى يتقرر بالثلاثة في عالم الجبروت...»[69].

فكما أن الذكر في الأخلاق هو عامل تطهير وخروج أو فناء عن عادة واعتبارات أخلاقية سطحية إلى أخلاق صميمية رفيعة... فكذلك يلعب الذكر دورا في المعرفة، بحيث يكون عامل خروج وفناء الفكر عن عالم

---

(67) **الفهرسة**، ص 44-45.

(68) انظر علاقة الذكر بالتجرد أو التطهير فيما يأتي.

(69) **شرح الصلاة المشيشية**، ص 33-34.

الحس «الملك» إلى عالم المعقولات المجردة «الملكوت». ومن هذا العالم الأخير إلى عالم المجردات المطلقة والعالم الإلهي «الجبروت» فإذا قلت «الله» وتوجهت بقلبك إلى الكون من العرش إلى الفرش ذاب وتلاشى و لم يبق له أثر»[70] !

أما ثمرة وغاية اسم الجلالة فهي معرفة الذات وشهودها[71]، ويبدو أن هذه الغاية تدخل تحت ما سماه ابن عجيبة بمقام «الفكرة» الخاصة بأهل التجريد والواصلين وفي إحدى رسائله[72]، يؤكد ابن عجيبة أن على المريد الذي وصل إلى مقام الفكرة والتأمل، وهو ما يناسب أهل التجريد لا أهل الأسباب : عليه أن يحرص أن يوطد نفسه فيه ولا يغادره، حتى يدخل في الحضرة الإلهية حيث يتمكن ويصبح في مأمن من كل خوف أو تراجع. ان مقام الفكرة هو أعلى ثمرة تنتج عن ممارسة الذكر وشحذ الذهن أو الفكر بحضور وتجلي الحقيقة الإلهية المطلقة. أما من لم يؤد به الذكر إلى هذا التركيز الفكري وبالتالي إلى مقام الفكرة والتأمل، فواجب عليه طمعاً في ذلك أن «يديم ذكر اللسان مع الحضور دون أن يفرط في الخلوة»[73] والتي قد تساعده على مراجعة حياته وتأملها كما قد تساعده على التركيز الفكري : وكما قال ابن عجيبة في إحدى رسائله : إذا كان رزق الجسم مضمونا، ومهما قل فهو يكفي، فإن رزق الفكر يجب المحافظة عليه والحرص عليه، وهو ذكر الله من جهة وزيارة شيخ التربية وعقد الصلة مع الإخوان وخدمتهم جميعا.

فغذاء المعرفة يكون بالفكر والعمل، بالذكر والخدمة أي بالفكر والتجربة في آن واحد كما بينا.

---

(70) **شرح الصلاة المشيشية**، ص 33.

(71) **شرح الصلاة المشيشية**، ص 34.

(72) **الفهرسة**، ص 126.

(73) نفسه.

ثانيا ــ المعرفة الصوفية والجدل :

لعلنا استطعنا أن نميز بوجه عام بين نوعين من المعرفة : معرفة تقف عند حدود الظواهر الطبيعية وأخرى تتجاوزها معتمدة عليها إلى عالم آخر مفارق لها... ينعت أصحاب الاتجاه الأول بكونهم أهل الفرق، أما الاتجاه المعتمد على النوع الثاني من المعرفة فهو ينقسم إلى فريقين : فريق يهمل دور الظواهر الطبيعية إهمالا مطلقا ولا يعتمد عليه في «مشاهدة» موضوع حدسه، والفريق الآخر يتخذ من الطبيعة مرق إلى شهود الحقيقة. يقول ابن عجيبة[74]... «فأهل الفرق ــ وهم أهل الحجاب ــ لا يشهدون إلا الصفات أي آثارها «المحسوسة» وهم محجوبون عن شهود الذات؛ وأهل الجمع ــ وهم أهل الجذب والفناء ــ لا يشهدون إلا الذات ويغيبون عن أثر الصفات. [وأهل] **الجمع في الفرق** : لا يحجبهم جمعهم عن فرقهم ولا فرقهم عن جمعهم، **يعطون كل ذي حق حقه** ويوفون كل ذي قسط قسطه».

وهناك عوالم ميتافيزيقية مجردة يتعلق بها فكر كل فريق من الفرق الثلاثة السالفة، بالإضافة إلى العالم الحسي. وهي تنقسم بوجه عام إلى قسمين رئيسيين :

1 ــ عالم الملك، وهو من الناحية الحسية يمثل عالم الشهادة، ومن الناحية الأخلاقية يسمى بعالم الإيمان والإسلام أو عالم الشريعة.

2 ــ عالم الملكوت ويقصد به كل ما يدرك بالبصيرة مثلما أن الملك هو كل ما يدرك بالبصر والوهم بحسب تعبير ابن عجيبة.

ويمكن القول أيضا أن عالم الملكوت هو عالم الأرواح «أو المثل» بينما عالم الملك هو عالم الأشباح. وفي رأي الشيخ العربي الدرقاوي أن العالمين ممتزجان من وجهة نظرية المعرفة : فعالم الملكوت محايث لعالم الملك، فقد

---

(74) شرح الصلاة المشيشية، ص 8-9.

سأل العربي الدرقاوي[75] «(هل) تدرون أين هو عالم الأرواح ؟ (أي عالم الملكوت) : **عالم الأرواح هو حيث عالم الأشباح**».

أما ابن عجيبة فهو يحاول من جهته تقديم تعريف أدق لكل من العوالم المجردة مقابل عالم الملك أو العالم الحسي بعد أن يؤكد كلام الشيخ الدرقاوي أعلاه بقوله بأن العوالم كلها تتركز بالنسبة للإنسان وللمعرفة، في محل واحد وهو العالم الحسي «وإنما **تختلف النظرة** : فأهل البصيرة لا يرون إلا الملكوت وهو عالم الأرواح. وأهل البصر لا يرون إلا الملك وهو عالم الأشباح... فالملكوت مدرك أهل الشهود والعيان والملك مدرك أهل الدليل والبرهان... الملكوت مدرك أهل الجمع والملك مدرك أهل الفرق. فالكون (الذي هو عالم الملك) كله ظلمة، وإنما اناره ظهور الحق فيه : وكل من أظهر نور الحق في الكون **انقلب في حقه ملكوتا** وصار كله نورا. ومن لم يدرك الحق فيه صار في حقه كله ظلمة وكان مُلكاً...»[76].

كما أن صوفينا الكبير يحاول من جهة أخرى أن يفصل تلك العوالم المجردة مبينا الطريقة الجدلية في إدراكها سواء كان ذلك الجدل جدلا صاعدا أو جدلا نازلا : «**الجبروت**، وهو ما يدرك بالعقل والفهم أو بالبصيرة والعلم لكن في ثاني حال، أي بعد معرفة **الملكوت** [**والملك**] محلهم واحد وهو الوجود الأصلي والفرعي : لكن تختلف التسمية باختلاف النظرة وتختلف النظرة باختلاف **الترقي** «الجدلي» في المعرفة :

أ ـ فمن نظر إلى الكون ورآه كونا مستقلا قائما بقدرة الله ولم يكشف له عن رؤية صانعه **فيه** بقي في حقه «ملكا» لظهور تصرف القدرة فيه (عن طريق الأسباب والمسببات والإرادة...) ووجود ذلك وهم لا حقيقة له عند المحققين وكان صاحب هذه الرؤية محجوباً لوقوفه مع الوهم.

ب ـ ومن فتح الله بصيرته ومال إلى شهود المكون **في الكون** أو **قبله** سمي في حقه ملكوتا وكان صاحب هذه الرؤية عارفا مفتوحا عليه.

---

(75) المرجع السابق، ص 16.

(76) المرجع السابق، ص 16-17.

ج ــ فإن نفذت بصيرته إلى شهود أصل الأصول والفروع وهي العظمة الأزلية اللطيفة ــ قبل أن تتجلى وتعرف ــ... سمي ذلك جبروتا.

د ــ فإن ضم الفروع إلى أصولها والكثيف إلى اللطيف صار الجميع جبروتا وسمى أيضا لاهوتا.

هـ ــ ومن نظر إلى نفوذ الرحمة السابقة في الأشياء كلها وهي نعمة الإيجاد والامداد سمي بذلك رحموتا، فصارت العوالم خمسة : «ملكا وملكوتا وجبروتا ولاهوتا ورحموتا»(77) والمهم أن ما دخل عالم التكوين فما كان ظاهرا منه ومحسوسا يسمى مُلكا. أما «معاني» وأسرار تلك الظواهر ذاتها فتدخل تحت نعت الملكوت «وما لم يدخل عالم التكوين من الأسرار الباقية على أصلها أي التي تدخل في عالم القدرة الخفية فيسمى بالجبروت...» ومن جنس هذا الكلام ما نجده في «مرآة المحاسن» حيث يذكر أبو المحاسن يوسف الفاسي الفهري ــ تلميذ الشيخ المجذوب ــ ان العوالم أربعة : عالم الملك والملكوت والجبروت وما سماه بعالم العزة فعالم الملك يدرك بالحس والملكوت يدرك بمبادىء العقل والجبروت يدرك بنهاية العقل أما عالم العزة فلا مجال للعقل فيه(78).

إلا أن أهم ما يؤكد عليه ابن عجيبة بصدد هذا الموقف المعرفي إبرازه لذلك الطابع الجدلي في إدراك الإنسان لهذه العوالم المتباينة حينما يقول «واعلم أن شهود علم الملكوت (المعاني الميتافيزيقية للعالم الحسي) يحجب عن شهود علم الملك «العالم الحسي»، وشهود علم الجبروت (أسرار الطبيعة الإلهية) يحجب عن شهود علم الملكوت. وكل من ترقى إلى مقام غاب عما قبله إلى الرحموت : فيمكن شهوده مع العوالم كلها والله تعالى أعلم»(79).

بذلك نستطيع القول أن المعرفة الإنسانية الكاملة والشاملة للوجود

---

(77) شرح الصلاة المشيشية، ص 17-18.

(78) معطيات الحضارة المغربية لعبد العزيز بن عبد الله، ج 1، ص 166.

(79) شرح الصلاة المشيشية، ص 18-19.

تتخذ دائما طابعا «جدليا» ولا تتخذ أبدا شكلا واحدا ثابتا سواء في درجتها الدنيا «المعرفة الحسية» أو في نهاية مطافها عند قمة الجدل الصاعد : ان الصوفي الكامل ـــ كما سنرى ـــ هو الذي يستطيع أن يرجع بطريقة جدلية أيضا إلى منطلقه الأول بعد أن يصل إلى قمة معرفته الجدلية للوجود، وقد رأينا منذ قليل أن انطلاق المعرفة الإنسانية للوجود تكون دائما بمراعاة العلاقة الوطيدة بين الله والعالم.

1 ـــ فرؤية الكون مستقلا قائما بنفسه هو بعينه عالم الملك.

2 ـــ ثم شهود المكون **في الكون** «أي انطلاقا من الكون» يرق بالإنسان إلى عالم الملكوت.

3 ـــ أما شهود المكون **قبل الكون** فهذه بداية من عالم الجبروت.

4 ـــ وشهود **المكون وحده** يدخل الإنسان إلى عالم اللاهوت.

5 ـــ أما شهود **الخالق** الرحيم القادر على الإيجاد والامداد باستمرار فهو يشكل عالم الرحموت.

وفي هذا التفصيل للمعرفة الجدلية لهذه العوالم المحسوسة والمجردة يميز ابن عجيبة بين نوعين من الجدل، الجدل الصاعد والجدل النازل (الترقي والتدلي كما يسميها بالإضافة إلى نوع ثالث جامع للاثنين) معبرا عن ذلك تعبيرا يجمع بين المعرفة والممارسة الأخلاقية فيقول[80] : «... فإن عامة المتوجهين يبتدؤون بشهود الأثر ثم يترقون إلى شهود المؤثر، وبالشريعة ثم الحقيقة، وبالإسلام ثم الإحسان، وبعالم الشهادة ثم عالم الغيب، وبالحكمة ثم القدرة :

أ ـــ فيفنون أولا في توحيد الأفعال : لا فاعل إلا الله وهو غاية الصالحين.

ب ـــ ثم توحيد الصفات : لا حي ولا قادر ولا مريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم «بالحقيقة» إلا الله.

---

(80) المرجع السابق، ص 9–10.

ج ـــ ثم توحيد الذات : لا موجود إلا الله».

وإذا كانت هذه نهاية الجدل الصاعد التي تؤدي بالإنسان إلى مقام الفناء فإن الصوفي الكامل لا يكون كذلك إلا إذا رجع مرة أخرى إلى منطلقه الأول وهو عالم الملك أو العالم الحسي وانتقل بطريقة جدلية أيضا إلى عالم البقاء. ولذلك نرى ابن عجيبة يضيف مباشرة إلى ما قاله سابقا «ثم يردون (أي الصوفية الكاملين) إلى مقام **البقاء** وإلى ذلك أشار بعضهم بقوله :

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى
فكان فناؤه عين البقاء»

وقد قال ابن عجيبة عند شرحه لقول عبد السلام بن مشيش «اللهم صلي على من منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار». أي انشقت أسرار الذات، أولا، ثم انفلقت أنوار الصفات، ثانيا، «فأهل الفرق وهم أهل الحجاب، لا يشهدون إلا الصفات أي آثارها وهم محجوبون عن شهود الذات. وأهل الجمع ـــ وهم أهل الجذب والفناء ـــ لا يشهدون إلا الذات ويغيبون عن أثر الصفات (أي العالم الحسي) وأهل الجمع في الفرق لا يحجبهم جمعهم عن فرقهم ولا فرقهم عن جمعهم، يعطون كل ذي حق حقه ويوفون كل ذي قسط قسطه»[81].

ثم نراه يبين الجانب الجدلي الذي يستعمله الإنسان في إدراكه للعالمين الميتافيزيقي والحسي سواء منه الجدل المترقي أو المتدلي فيقول : «فكلام الشيخ رضي الله عنه (أي قول ابن مشيش انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار) من باب الترقي، فانشقاق الأسرار لأهل الفناء في الذات وهم أهل الجذب والسكر.

وانفلاق الأنوار لأهل البقاء وهو الرجوع إلى شهود الأثر بالله وهم أهل الصحو والسلوك بعد الجذب والفناء»[82].

---

(81) المرجع السابق، ص 8-9.

(82) المرجع السابق، ص 9.

وعليه فإن ابن عجيبة يعتبر أن المعرفة الإنسانية في تطورها الجدلي نحو إدراك الوجود المطلق ولكي تصل درجة الكمال سواء في الميدان النظري أو الأخلاقي لابد أن تعود في حركتها الجدلية إلى الاعتراف بوجود العالم الحسي، أي إلى شهود الأثر فيدرك الإنسان وجود العالم الحسي ولكن بالله، وعبر الاعتراف بشمولية إرادته وحكمته.

ومما لاشك فيه أن الإنسان لا يصل إلى هذه الدرجة من الإدراك والمعرفة أو المقام إلا بفضل جدل مزدوج : جدل صاعد مترق في البداية ومبتدىء من العالم الحسي (عالم الشريعة، الإسلام، الشهادة). ثم بعد بلوغه الشعور بعظمة **عالم الجبروت** (عالم الغيب، الحكمة، القدرة) يعود المتأمل الصوفي إلى ممارسة الجدل النازل أو المتدلي من عالم الجبروت إلى عالم الملكوت ثم إلى **عالم الملك والمحسوسات المشاهدة**.

ولذلك كان **الجدل النازل** — بعد الوصل إلى قمة الجدل الصاعد — هو **أرق أنواع المعرفة الجدلية بالوجود**، ومن ثم جاءت صعوبة ممارسته وقلة المتمكنين منه : فإذا كان خطر أهل الحجاب في كونهم لا يشهدون إلا المحسوسات وتبقى عقولهم مكبلة بها، فإن خطر أهل الوصال والجذب لا يقل عن خطر هؤلاء الواقفين عند الإدراك الحسي، إذ أنهم يصلون إلى حال من الفناء «فيسلبون» عن هذا العالم الحسي ويغفلون بالتالي عن أوضاعهم في هذا العالم ويقعون في محالات أخلاقية...

فإذا كانت الفرقتان السابقتان : أهل الدليل والبرهان (الذين لا يريدون التخلص من عالم المحسوسات) وأهل الجذب والفناء، لا يمكن أن تعتبر أية واحدة منهما كاملة، فذلك لأنهما تعيشان تناقضا داخليا فجدلهما يحتوي على **تناقض دائم** : غير أن الكمال يقتضي — حسب اعتقاد ابن عجيبة — محو هذا التناقض في المعرفة الإنسانية للوجود وللكون بحيث يحل **الانسجام** فيها. ومن ثم جاءت صعوبة **وأهمية** مقام «البقاء» الذي لا يرضى فيه الإنسان بأي طرف من طرفي الوجود المتقابلين : الوجود الحسي والوجود المعنوي الميتافيزيقي. فبعد محاولة الصوفي الترقي في إدراك أبعاد الوجود الميتافيزيقي وغايته (الله) يرجع إلى شهود الأثر الحسي مرة

أخرى ولكن في هذه المرة يشهده في **علاقته الوثيقة مع الله**، فيصبح الإنسان واعيا بالكون الذي يعيش فيه، وبالله الموجد للكون والممد له.

يقول ابن عجيبة[83] : «والناس في مشاهدتها (أي الحقائق الميتافيزيقية...) ثلاثة أقسام : قسم يشهدونها بعد مشاهدة الأكوان «الحسية» وهم أهل الدليل والبرهان.

وقسم يشهدونها قبل مشاهدة الأكوان وهم أهل الجذب والفناء من أهل مقام الإحسان وإليه أشار بعضهم بقوله : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله.

وقسم يشهدونها «أي الحقائق الميتافيزيقية» فيها (في الظواهر الحسية) أو معها : وهم أهل الرسوخ والتمكين من أهل الشهود والعيان...». فالأخيرون هم أهل الشهود والعيان أو الفناء والبقاء أو الفرق والجمع لأنهم وصلوا إلى قمة «الجدل الصاعد» انطلاقا من هذا الكون الحسي ولكنهم أيضا أهل الرسوخ والتمكين أو أهل الفناء والبقاء في جميع أوضاعهم ومواقفهم الفكرية منها والأخلاقية والاجتماعية وذلك بفضل «الجدل المتدلي» : ولا يعني هذا التدلي النزول من درجة أعلى إلى درجة أخرى أدنى (كما نجد هذا عند أفلوطين في نظرية الفيض وعند الآخذين بهذه النظرية من الفلاسفة في الإسلام) ولكن المقصود به هو ذلك الجدل الذي يحتفظ فيه صاحبه بجميع صفات الكمال السابقة : فالمفكرون من هذا الصنف «لا يحجبهم جمعهم عن فرقهم ولا فرقهم عن جمعهم، يعطون كل ذي حق حقه» سواء من جهة المعرفة والإدراك، حيث يجب الاعتراف بوجود الله وبوجود الكون في آن واحد وإقرار علاقة وثيقة بينهما دون أية تضحية بالكون (كما في وحدة الوجود) أو بالله (كما هو الحال في نظرية الحلول)[84]. وأيضا من الناحية الأخلاقية حيث الالتزام بالشريعة والمبادرة إلى التهجدات الفردية والتأملات الفكرية الشخصية.

---

(83) المرجع السابق، ص 11.

(84) انظر رأي ابن عجيبة في هاتين المعرفتين فيما سيأتي قريبا.

نستطيع القول، بناءا على ما سبق، أن هناك درجات أربع من الجدل : وهي تتضمن في درجاتها الثلاثة الأولى عملية **نفي** «أو فناء» لشروط وجودية سابقة مقابل عملية **إثبات** عناصر وجودية جديدة : فالمبتدئون من المتصوفة يبتدئون طريقهم بنفي الأفعال فيفنون في الاسم ويثبتون توحيد الأفعال (أي أنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله) وهذه نهاية درجة الصالحين[85].

ـــ ثم بعد تمكنهم من هذا المقام يصلون إلى **نفي** الصفات (فيفنون في الصفات الإلهية) ويثبتون توحيد الصفات وانه لا حي ولا قادر ولا عالم... إلا الله.

ـــ أما المقام الثالث والأخير من هذا الجدل الصاعد فنهايته **نفي** الذات «الإنسانية» بالكلية (= فناء في الذات الإلهية) **ويثبتون** توحيد الذات الإلهية وأنه لا موجود في الحقيقة إلا الله.

ـــ غير أن الصوفية يخشون الوقوف دائما عند نهاية هذه الدرجة من «الجدل الصاعد»، خاصة وهو جدل قد وصل إلى درجة مطلقة من النفي «الكلي» ويعتبرون أن من أعظم الكرامات والألطاف الإلهية **الخروج** من مقام الفناء المطلق هذا إلى «مقام البقاء» : وهذا يعني أن الكمال الحقيقي هو في **العودة إلى إثبات ما نفي سابقا مع ابقاء ما أثبت أخيرا** (الذات الإلهية : عالم الرحموت، الإيجاد والامداد) **حاضرا فيما نفي أولا** (العالم الحسي).

هكذا إذن يكون الجدل الصوفي ـــ وهو جدل نازل متدل ـــ أرقى أنواع الجدل لأنه جدل «اثبات» لا جدل «نفي» وهو ما يهيىء صاحبه إلى الوصول إلى مقام الرسوخ والتمكين (في هذا العالم) مع احتفاظه بمقام الشهادة والعيان (لذلك العالم الآخر).

والجدير بالإشارة إليه هنا أن الفلسفة الأفلاطونية قد حاولت معالجة نفس المشكل المطروح على المستوى الصوفي، حيث أوضح أفلاطون ذلك

---

(85) **شرح الصلاة المشيشية**، ص 9.

الطابع الجدلي الصاعد الذي تتميز به المعرفة الفلسفية ابتداءا من الظواهر المحسوسة لهذا العالم حتى عالم المثل الذي يكتشفه الفيلسوف باعتباره نهاية الجدل الصاعد أو المعرفة الصاعدة. وإذا كان الفيلسوف يريد أن يحكم المدينة أو المجتمع فإنه لا يضطلع بهذه المهمة إلا بعد أن كان يعيش في عالم المثل «المجردة» والمنفصلة بعضها عن بعض. وهذا هو السبب الذي يجعل الفيلسوف يشعر بالفارق الكبير بين هذا العالم الذي وصل إليه وبين الواقع المجتمعي الذي هو «مزيج» من الخير والشر والذي ينزل ويعود إليه من جديد... إن لدى أفلاطون شعور **بأزمة الجمع** بين عالم الواقع وعالم المثال. وهو قد سجل هذا الشعور في عدة مناسبات خصوصا في محاورة «بارمنيدس» و«الجمهورية» : ففي المحاورة الأولى نجد الفيلسوف (أفلاطون) يعيش أزمة الجمع بين هذين العالمين المتقابلين : عالم المثل المستقلة المجردة وعالم الوقائع المحسوسة الممتزجة. وهو إذ يعيش هذه الأزمة يفضل البقاء في العيش مع المثل دون أن يجد رابطة مقنعة تربط العالمين المتباينين. ونجد نفس الشعور يخالج أفلاطون في الجمهورية حينما يدرك صعوبات الجمع بين الفضيلة أو العدالة في المجتمع وبين مثال العدالة المطلقة، فشتان ما بين المستوى الذي صعد إليه وبين المستوى الذي نزل إليه مرة ثانية. ونحن نعلم الفشل الذريع الذي مني به أفلاطون حينما حاول تطبيق مبادىء مدينته الفاضلة حتى كاد ذلك الفشل أن يكلفه حريته وحياته...

وعلى غرار ما سبق بيانه في المعرفة الصوفية عند ابن عجيبة حول ضرورة الرجوع إلى عالم الملك بعد الوصول إلى عالم الجبروت، ووجوب الجمع بينهما والبقاء في هذا المقام، مقام الجمع بين المتضادين... مما يشكّل المقصد الأسمى في التجربة الصوفية... فإن أفلاطون، أيضا بعد أن عالج في محاورة بارمنيدس والجمهورية الأزمة التي يعيشها الفيلسوف إثر وصوله بفضل معرفة جدلية صاعدة إلى عالم المثل والحقائق الأزلية، وهي أزمة الربط بين الواقع والمثال، وبعد مدة طويلة من الزمن يسجل لنا أفلاطون ذلك التوفيق الذي يصل إليه الفيلسوف حين يربط ربطا محكما بين الواقع والمثال أي حين يدرك ضرورة «الرجوع» إلى العالم الحسي بفضل جدل

نازل تعكسه لنا محاورة «السفسطائي» حيث عمد أفلاطون إلى تعديل رؤيته إلى المثل المستقلة فعاد يتصورها باعتبارها مُثلاً قائمة بذاتها تكوّن عالما متداخلا من الحقائق الأزلية... وبفضل هذا التصور للمثل باعتبارها «عالما» من الحقائق يؤثر بعضها في بعض استطاع أفلاطون في محاورة «طيماوس»، وبفضل جدل نازل، أن يتصور قيام «مزيج» في عالم الكون والفساد على غرار عالم المثل والحقائق الأزلية الممتزجة أيضا والتي لا يجب أن تفارق أبدا تفكير الفيلسوف الذي يعيش في هذا العالم حيث يجب عليه أن يتمتع بصفة الرسوخ والتمكين ــ بتعبير الصوفية ــ في محاولته الدائمة الرّبط بين الواقع المحسوس والمثال المجرد.

ولاشك أن محاورة القوانين ــ وهي محاورة أفلاطونية متأخرة ــ تسجل هذا التحول لدى أفلاطون في الميدان الاجتماعي، تحوّل من الاكتفاء بمراعاة المثل وحدها واخضاع الواقع الاجتماعي لها إلى محاولة الجمع بين العالمين المتقابلين والوقوف عند وسط يمكن للإنسان معه أن يتقبل المحسوس وتتقبل الأخلاق تقمص الأنموذج أو المثال.

ونخلص من هذه النبذة القصيرة عن المعرفة عند أفلاطون أن المعرفة لابد أن تتخذ طابعا جدليا ــ نفي وإثبات ــ وإن كان ذلك الطابع هو أوضح في التصوف الإسلامي منه لدى أفلاطون دون أن ننكر مع ذلك النزعة الصوفية العامة لفلسفة أفلاطون خاصة كما تعكس ذلك محاورة فيدون. بل لقد حاول قبل الإسلام فيلون الاسكندري أن يتخذ من فلسفة أفلاطون قاعدة لكثير من تأويلاته الرمزية الصوفية، وعنده أن الصعود إلى الله إن كان «يبدأ بمراعاة تأثير الله في الكون وفي الأفلاك (كما ترمز إلى ذلك محاورة طيماوس) فادراك الله (إدراكا واضحا دائما) يتم بنبذ عبادة الأفلاك وبالتحول من تأمل العالم إلى تأمل النفس وينتهي إلى تصوف أساسه التأمل الداخلي»[86]، كما تدل على ذلك محاورة فيدون. وقد اعتبر أفلاطون من طرف السهروردي ــ المقتول ــ من جملة «الأصفياء والأولياء والأنبياء» لأنه ــ في عرفه ــ إمام الحكمة الاشراقية أو قل

---

(86) الأصول الأفلاطونية : «فيدون»، ص 213.

الحكمة الصوفية !‏[87].

هكذا تتضح لنا من خلال الطابع الجدلي في المعرفة الصوفية، الأهمية التي يلعبها عالم الملك أو **العالم الحسي** سواء في بداية ترقي المعرفة وتطلعها إلى إدراك عالم الجبروت أو حتى بعد وصولها إلى ذلك العالم الأسمى وإدراكها أو شهودها لأنوار الذات الإلهية. وقد قال الغزالي بهذا الصدد أن «العالم الحسي مرقاة إلى العقلي، ولو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقي إليه ولم يقدر ذاك لتعذر الاتصال إلى الربوبية[88]...». فالعالم الحسي وبالتالي الإدارك الحسي لهذا العالم الطبيعي (الذي هو نتيجة لانفلاق أنوار الصفات الإلهية) هو المنطلق دائما في كل معرفة يرجى لها أن تسمو بالإنسان إلى عالم ما وراء الطبيعة، وهو أيضا النهاية التي تستقر عندها كل معرفة كاملة، فالكمال إذن سواء في المعرفة أو الأخلاق **يقتضي مراعاة العالم الحسي** وإدراكه في كل بداية وعند كل نهاية من بداية ونهاية الترقي الصوفي...

ثالثا ــ وحدة الشهود لا وحدة الوجود :

إن ابن عجيبة، المتأثر بالفكر الاشعري، قلما نراه يخوض في الماورائيات أو يبحث في طبيعة الذات الإلهية. ولذلك فهو كثيراً ما يحذر من أخطار الخوض العقلي في الميتافيزيقا «العلم الإلهي» حيث يذكر أن الخوض والتعمق المزعوم في ذلك الميدان الذي سدّ بابه الإسلام وتعاليم رسوله (الإنسان الكامل) يؤدي لا محالة إلى عدة محالات هي :

1 ــ السقوط في «الأوهام والخواطر» ويظهر ذلك بالخصوص لدى العوام والغفل من الناس.

2 ــ السقوط في «الكفر» والوقوع في تناقضات واضحة كما يبدو ذلك عند القائلين بالحلول كالنصارى الذين مزجوا الدين بالفلسفة وبالشطحات العقلية إلى أبعد حد.

---

(87) نفس المرجع، ص 265.

(88) الغزالي : شرح الله نور السموات والأرض، ص 51.

3 ــ السقوط في «الالحاد» كما يبدو ذلك عند القائلين بوحدة الوجود. وكلا الفريقين الأخيرين يقعان في «تناقضات» مع حقيقة الذات الإلهية **المتجردة**، وما ذلك إلا لاستعمالهما العقل خارج نطاقه. يقول ابن عجيبة عند شرحه لقول عبد السلام ابن مشيش في دعائه «وانشلني من أوحال التوحيد» : «أي سلمني من غيص التوحيد : من إضافة المشبه به إلى المشبه أي انقذني من توحيد كالخضخاض بأن يصحبه تكدير وتخليط، إما برؤية السوى معه ــ وهو توحيد العوام ــ وهو مكدر بالشكوك والأوهام والخواطر، **وإما باعتقاد الحلول والاتحاد** : فإن بعض الجهلة أثبتوا السوى وادعوا حلول الإلهية فيه، وهو مذهب النصارى... وبعضهم ادعى وجود السوى لكنه اتحد وامتزج مع الألوهية وهو كفر صراح... وقد شبهوا راكب بحر التوحيد براكب البحر الحسي : فإن كان صاحب السفينة رئيسا ماهرا آوى به إلى جبل **السنة المحمدية** وكان من الناجين، وإن كان صاحب السفينة جاهلا بالبحر آوى به إلى جبل **عقله وحدسه**، فالتطمت به الأمواج فكان من المغرقين»(89) !

وهذا موقف يتضمن ما يلي :

أ ــ اعتبار الخوض العقلي فيما وراء الطبيعة ــ أو في الذات الإلهية بالخصوص ــ اقحاما للعقل في غير مجاله الخاص.

ب ــ اعتبار تعاليم الإنسان الكامل «السنة النبوية» هي العاصم للعقل من الوقوع في المتناقضات الفكرية الميتافيزيقية فيجب الوقوف عندها.

جـ ــ ثم أخيرا اعتبار القول بوحدة الوجود وبالحلول كفرا صريحا بعيدا عن الإسلام وتعاليم نبيه وعن روح التصوف الكامل. وهذا ما أكده ابن عجيبة في موضع آخر حين استهل شرحه لأبيات الششتري فقال مادحا الله جل جلاله ومثنيا عليه(90) «الحمد لله الواحد الأحد... تنزهت احديته عن مزاحمة الشركاء والنظراء والأنداد، وتقدست عظمة ذاته عن وصف الخلق والاتحاد...».

---

(89) شرح الصلاة المشيشية، ص 25–26. لعلال الفاسي تأويل «غريب» لمعنى «أوحال التوحيد...» سابق الذكر، أنظر علال الفاسي مرجع سابق، ص 49.

(90) شرح النونية، ص 1.

ولاشك أن هذا يدفعنا لطرح السؤال التالي :إن كان ابن عجيبة ينكر الحلول والاتحاد فكيف نفسر كلامه الكثير حول الفناء والجذب ؟ وهي معان قد تفهم باعتبارها دلالة على وحدة الوجود أو الحلول ؟ في البداية يجب علينا أن نزيل إلتباسا بين مفهوم «وحدة الوجود» ومفهوم «وحدة الشهود» وذلك اعتبارا لكون القول بوحدة الوجود، وفي ضمنه القول بالحلول، هو اثبات لحكم على نطاق «وجودي» فعلي محقق، ومن هنا اعتبر هذا الحكم معارضا للتنزيه الواجب للذات الإلهية، من حيث انه يثبت اتحادا فعليا بين الحادث والقديم ويثبت تغيرا في طبيعة الذات الإلهية... وهذا — كما يقول ابن عجيبة وغيره من الفقهاء — كفر صريح. بينما للفناء الصوفي معنى آخر معارض لمعنى وحدة الوجود أو الحلول : وذلك باعتبار أن الفناء في دلالته الصوفية هو موقف معرفي يتضمن القول بوحدة **الشهود**، دون أن يعني ذلك السقوط في القول **بوحدة الوجود**. فنحن هنا بصدد اثباتين متعارضين : اثبات على نطاق الوجود والواقع الفعلي، واثبات على نطاق المعرفة فحسب، وليست عمليتي الإثبات من جنس واحد.

وهكذا، وبعد أن حكم ابن عجيبة على القول بوحدة الوجود والحلول بالكفر والضلال، شرع يبين لنا وحدة الشهود التي هي **الوحدة المشروعة والممكنة** والتي يسعى إليها كل صوفي في جدله الصاعد للتفكر في الذات الإلهية. فعند شرحه لقول عبد السلام بن مشيش «واغرقني في عين بحر الوحدة» يقول ابن عجيبة[91] «...ولما طلب النجاة من الغرق في بحر التخليط (وحدة الوجود والحلول) طلب الغرق في بحر الصفا وهو **الوحدة الحقيقية** فقال : — واغرقني في عين، أي في حقيقة، بحر الوحدة، أي في وسط بحر الوحدة. والمراد أن يغيب في **شهود** الذات وحدها، فيكون مستهلكا في الحقيقة، غائبا عن وجوده بوجود مشهوده كما قال الجنيد رضي الله عنه :

وجودي أن أغيب عن الوجود   بما يبدو عليّ من الشهود

---

(91) **شرح الصلاة المشيشية**، ص 26–27 ؛ انظر مقدار دفاع علال الفاسي عن «وحدة الشهود» هذه وتنزيهه صوفية المغرب خاصة عن السقوط في القول بوحدة الوجود : علال الفاسي، **التصوف الاسلامي بالمغرب**، مرجع سابق، ص 70، وكذا ص 49، 63 — 66.

فوحدة الشهود إذن هي «وحدة المعرفة» واتجاهها إلى معبودها (الله) وتذكرها الدائم لله وعدم غفلتها عنه. هذا من جهة المعرفة. كما أن لوحدة الشهود تأثيرا على سلوك وأخلاق العارف. ولذلك أضاف ابن عجيبة قائلا بعد بيت الجنيد سابق الذكر : «وإذا غاب في الحق، كان أمره كله به لا بنفسه» ولذلك قال «ابن مشيش» : «حتى لا أرى» إلا بالذات العلية، «ولا أسمع» إلا بها ومنها. كما قال الششتري : «أنا بالله أنطق ومن الله أسمع». وكما في الحديث القدسي : «...فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها...» الحديث. وفي رواية أخرى : «فإذا أحببته كنتُه»... فيكون فعله كله بالله، ومن الله، وإلى الله. وهذا هو المعبر عنه بمقام **الفناء** فإذا عرف (الإنسان) الله فيه (أي في نفسه) وغرق في بحره، فقد عرف الله في غيره : «من عرف نفسه عرف ربه، فتأمل» ! والتأمل الذي يوصي به ابن عجيبة هنا هو الشعور بالتمييز المطلق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود الذي شرحه أخيرا، فوحدة الشهود لا تعني أكثر من استغراق الفكر في موضوع الذات الإلهية وتذكره لها ــ حالا وذوقا ــ ومراعاة لها أخلاقا وعملا دون التأدي من ذلك إلى الزعم بالإحاطة بطبيعة الذات الإلهية و«معرفتها» وبالأحرى الزعم بالحلول أو الاتحاد.

هذا مع العلم أن وحدة الشهود ذاتها لها عقال وحجاب لا تتعداه، هو عقال الشريعة وحجاب الإنسان الكامل الذي يوصي بعدم إغفال أيّ عالم من العالمين (الإلهي والطبيعي ــ الإنساني) على حساب العالم الآخر : فمقام «البقاء» هو ضمان «لصفاء» وحدة الشهود ولذلك سمي مقام البقاء بمقام «الشهود والتمكين» : شهود الذات الإلهية **والتمكين في هذا الواقع** الطبيعي والبشري «لأن من غرق في بحر الوحدة (وحدة الشهود) وانكر الواسطة (أي سنة وتعاليم الإنسان الكامل) أنكر الحكمة وأبطل الشريعة فتزندق وألحد وماتت روحه». أما من استطاع ربط علاقة حكيمة بين وحدة الشهود وبين الواقع الضروري اليومي للإنسان فقد «حييت روحه وبقيت منعمة في حضرة الشهود»[92]، معترفا بذلك بالعالمين معا : العالم

(92) المرجع السابق، ص 27.

الإلهي والعالم الطبيعي والبشري، ورابطا ــ في حكمة وانسجام ــ بين العالمين، دون أن يطغى على ذلك الربط شيئا من الحلول أو من وحدة الوجود[93].

ولعل فيما ذكرناه كاف لرد ما ظنه ج.ل. ميشون[94] من أن ابن عجيبة في قوله «بتوحيد الأفعال والصفات والذات» يشايع القائلين بوحدة الوجود، ولعل هذا الظن ناتج عن نقص في الاطلاع على محتوى مؤلفات ابن عجيبة، وفيما ذكرناه من رأي ابن عجيبة حول الموضوع كفاية لا مزيد عليها.

رابعا ــ المعرفة والإشارة :

1 ــ التجربة الصوفية ومشكلة اللغة :

تبدو أهمية اللغة والتوصيل في التجربة الصوفية بالنظر إلى أهمية بعدين أساسيين في تلك التجربة : هما البعد الاجتماعي والبعد السيكولوجي :

أ ــ فمن ناحية البعد الأول، تتميز التجربة الصوفية، خصوصا بالنسبة للتصوف المغربي، بكونها تجربة «متعدية» : بمعني أن الصوفي المغربي خاصة لا يرمي من عزلته وانفراده تطليق المجتمع والآخرين، وإنما العزلة سلاح أو تجديد للذات من أجل الرجوع، من جديد، إلى «الآخرين» في خضم الحياة الاجتماعية... فالتصوف دعوة أخلاقية قبل كل شيء، ومن ثم كان دعوة للتوصيل والاقناع والتأثير. وهذا ما يفسر ــ عبر تاريخ الفكر الصوفي بالمغرب خصوصا ــ انتقال الفكر أو الأخلاق الصوفية من أخلاق فردية إلى أخلاق جماعية «طرقية»، فنشأة الطرقية بالمغرب، وكثرة هذه الطرق تدل على هذا «الطابع الاجتماعي» الذي يتمتع به التصوف المغربي حتى عهد الدرقاوية، وابن عجيبة، ثم الحراق.

---

(93) انظر أيضا العلاقة بين مشكلة اللغة والقول بوحدة الوجود والحلول فيما يأتي وشيكاً.

(94) Encyclopedie de l'Islam; N.E. 1971, p. 719

ومن ثم أتت أهمية التوصيل أو التبليغ، توصيل التجربة الذاتية ــ خصوصا تجربة الشيخ أو الداعي ــ وتبليغها إلى الأتباع والآخرين في رموز وإشارات، غالبا ما تكون جديدة على الأسماع مخالفة للغة الطبيعية.

ب ــ ذلك هو البعد الاجتماعي الذي يفرض على الصوفي الداعي أن يعبر «ويتكلم». غير أن اللغة تكتسب أهمية أكثر نظرا لأهمية البعد السيكولوجي في التجربة الصوفية، فإذا كان الصوفي يخوض دوما تجربة أو تجارب روحية حية، وحيث أن هذه التجارب لها أساسا بطانة نفسية داخلية ــ قبل أن تكون لها نتائج خارجية عملية اجتماعية ــ فإن الصوفي يولي اهتماما زائدا لمسألة «التبليغ» والتعبير عن تجربته الداخلية، ذلك الاهتمام الذي يتقوى حينما يصطدم مع صعوبات اخضاع تجاربه الحية الواسعة مع القوالب الجامدة والمحددة للغة الطبيعية «المشتركة». ونظرا لأهمية البعد الاجتماعي أيضا في التجربة الصوفية، فإن الصوفي يجتهد ــ قصد تقريب تجربته الداخلية إلى الآخرين ــ في صقل تلك اللغة الطبيعية وتطويعها حتى تتناسب واتساع تجربته النفسية العميقة، وحتى تستطيع أن «تشير» إلى لوينات تلك التجربة وترمز إليها.

2 ــ من العبارة إلى الإشارة :

مفاد هذا أن التجربة الصوفية تتطلب، في حد ذاتها، «تجاوزا لغويا» يتمثل في إضفاء «دلالات جديدة» على اللغة الطبيعية تتجدد بتجدد التجربة الروحية الباطنية الذاتية المتجاوزة لكل دلالة مشتركة متواضع عليها وثابتة. هذه الدلالات الجديدة والضرورية لكل تجربة صوفية حقيقية هي ما يسميها ابن عجيبة «علم الإشارة»(95) أو الإشارة، في مقابل العبارة المحددة المعنى أو لغة التعبير عن الحياة السطحية. وإذا كانت لغة العبارة محددة المعنى، ويجب أن تكون كذلك حتى تستجيب لمتطلبات الحياة العملية فإن لغة الإشارة، تظل دوما «حبلى» بالمعاني والدلالات الروحية التي تستجيب لأكثر من «تجربة صوفية» وتحتمل بالتالي أكثر من «إشارة».

---

(95) ابن عجيبة : **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، ص 1.

وهكذا يظهر التباين بين المتداول للغة الطبيعية الواقف عند دلالتها المشتركة والموضوعية وبين الصوفي الذي لا ينظر إلى اللغة أو العبارة إلا باعتبارها «إشارة» تحيل إلى دلالة أو دلالات، عليه هو كشفها أو التعاطف مع معانيها، وقد كان الشيخ محمد البوزيدي، شيخ ابن عجيبة، لا يراعي دائما في أشعاره القواعد والأوزان الشعرية المتداولة، بل كان يوصي بالإبقاء على أشعاره المضطربة الأوزان كما هي، ويقول «من طلب (المعاني) وجدها، ومن طلب الحروف والأوزان يبقى معها»[96]. ويشبه هذا ما عبر عنه برجسون[97] عند معالجته لطبيعة النظام الرياضي (التحليلي والتركيبي) للعقل البشري حيث مثل لذلك بسماعك لقصيدة شاعر : فباستطاعتك أن تشاركه وجدانيا في عاطفته التي يريد وصفها لك من خلال «كلمات» القصيدة، بحيث يصير من المتعذر التمييز في النوع بين شعورك الداخلي وشعور صاحب القصيدة... لكن بامكانك أن تعالج القصيدة بطريقة أخرى فتنظر إلى أبيات الشاعر في صورتها الكتابية واللغوية، فتحللها إلى جمل وكلمات وحروف كل ذلك في نظام دقيق يعجب به العقل أيما إعجاب. إلا أن هذا النظام لا يعبر في شيء عن حقيقة وروح القصيدة، بل إنه نظام يدل على تغافل الانتباه عن الحقيقة «الواقعية» الإيجابية للقصيدة، وعلى تدهور هذه الحقيقة نحو الجمود والامتداد...

فالصوفي إذن يطمع في «إغناء» اللغة أو الدلالات اللغوية الطبيعية بدلالات من نوع خاص والغنى في اللغة الصوفية كامن في كونها «لغة إشارة» لا لغة عبارة، أي في كونها لغة متفتحة، تقبل كل تجربة، وتحتمل أكثر من تأويل يسمو بتلك التجربة ويبعد بينها وبين كل تحجر أو جمود.

ونظرا لما يطبع اللغة الصوفية من منحى خاص واتجاه نحو الإشارة، الشيء الذي يجعلها مطبوعة بطابع «السر»، كما وصفت من طرف ابن عجيبة، باعتبار أن ذلك صفة للحقيقة ذاتها والتي تشير إليها اللغة الصوفية، فلا نستغرب إذا رأينا ابن عجيبة يوصي في أكثر من موضع من

---

(96) المعسكري : كنز الأسرار، ص 123.

(97) برجسون : التطور الخالق، ص 239-240.

أعماله[98]، مثلما يوصي سائر المتصوفة، بضرورة حماية العامة من الوقوف على اللغة الصوفية (الإشارة) أو ضرورة حماية الحقيقة الصوفية من العامة. فللحقيقة الصوفية سر لا يجب كشفه إلا لأربابه ومجربيه، أي إلا لمن يتمتع بالقدرة على تحميل العبارة «إشارة» أو إشارات تترجم عن حياته الروحية ويفهمها عنه، بنوع من التعاطف، من كان يخوض تجربة من نوع تجربته :

لا يعرف الشوق إلا من يكابده
ولا الصبابة إلا من يعانيها[99]

3 ــ اللغة ومشكلة القول بالاتحاد والحلول :

يستهل ابن عجيبة شرحه لنونية الششتري بقوله :

«الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، قد تنزهت أحديته عن مزاحمة الشركاء والنظراء، **وتقدست عظمته عن وصف الخلق والاتحاد...**» هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن مقدمته هذه لشرح أهم قصيدة للششتري لتدل على اعتقاده بأن صوفية الإسلام لم يكونوا يقولون بوحدة وجود، حقيقة، وإنما تلك هي وحدة شهود، كما أوضحنا ذلك في موضعه، يتغنون بها جميعا وفي عبارات مختلفة. وهذا ما يحاول ابن عجيبة توضيحه منطلقا من انتقاده للشيخ أحمد زروق الذي سبق أن شرح نفس القصيدة ولكنه، حسب ابن عجيبة، لم يستطع الغوص في معانيها «وإشاراتها» ويربط ابن عجيبة هنا بين مشكلة اللغة أو التعبير في التجربة الصوفية وبين مشكلة الحلول والاتحاد.

فكأن عجز العبارة أو اللغة المحددة عن استيعاب التجربة الصوفية العميقة ولويناتها الدقيقة، والتجاء أصحاب تلك التجربة إلى «تحويل» الدلالات اللغوية المادية وحملها بمعاني أو رموز وإشارات، كأن هذا هو الذي أدى بهم إلى أن يُتهموا بالحلول والاتحاد وقوفا مع «ظاهر» اللغة

---

(98) الفهرس، ص 163.
(99) شرح النونية، ص 2.

والعبارات العادية : وما درى المتهمون أن لكل تجربة «لغة»، وأن الدلالات تختلف من علم إلى آخر، كما يقول ابن عجيبة[100] «وسبب انتقاد أهل الظاهر على أهل الباطن، أن أهل الباطن لما استشرفوا على بحار زواخر من التوحيد الخاص رام بعضهم «التعبير» عن تلك الأسرار **فضاقت عبارتهم** عن ذلك، ففهموا (أي فهم الناس) غير ما أرادوا فرموا بالحلول والاتحاد مع تنزههم عنه، وذلك كابن العربي والششتري وابن الفارض واضرابهم». ثم يبين ابن عجيبة «عقم» اللغة العادية في التجربة الصوفية، فيقول مباشرة بعد كلامه السابق «وهذه الأسرار (أسرار التجربة الصوفية) لا تدرك بالعبارة، وإنما تنال بمحبة وعناية».

وهكذا إذا كان لابد من التعبير والكشف عن سر التجربة الصوفية فلابد من تحويل العبارة إلى إشارة يفهمها اللبيب ويتذوقها المجرب «فمنهم — كما يقول ابن عجيبة —[101] من عبر عنها (أي عن التجربة الصوفية) بإشارة رقيقة وعبارة دقيقة غطاها بنوع من التشريع، فقبلت واقر في محله كابن عطاء الله وأشياخه : المرسي وأستاذه وابن مشيش، **فسلموا** من الانتقاد عليهم، و**كلهم** أولياء لله رضي الله عنهم أجمعين» !

كلهم أولياء الله، سواء من وفق منهم إلى الإشارة إلى تجربته الصوفية بإشارة قريبة من اللغة الطبيعية العادية، أو من «لم يوفق» إلى ذلك وأشار إلى تجربته بعبارات لم يستطع الواقفون مع حرفيتها ومدلولاتها العادية فهم الدلالة الجديدة والإشارة الدقيقة التي يرمي إليها صاحب تلك التجربة الحية. فالكل من أولياء الله، أي الكل مبرأ من القول بالحلول والاتحاد، والمشكلة ليست مشكلة «اعتقاد» ولكنها **مشكلة لغة وتعبير، ومشكلة اصطلاح**، كما يعتقد ابن عجيبة.

وقد حرص ابن عجيبة أن يبين هذا المشكل في مستهل شرحه لنونية الششتري، فبعد كلامه عن التجربة الصوفية باعتبارها قائمة على أساس

(100) شرح النونية، ص 3.

(101) المرجع السابق، ص 4.

«رفع الهمة عن الكونين» ــ الدنيا والأخرى أو الجنة ــ، قال عن هؤلاء الصوفية[102] : «إنهم تحققوا «بالحق» وصاروا من أهل الحق «فعبروا» عن ذات الحق، فجرى في «مخاطبتهم» اسم : «الحق» فيقولون : قال الحق، ويقول الحق إلى غير ذلك مما هو معلوم في مجاوزتهم رضي الله عنهم».

فهناك إذن في التجربة الصوفية «مجاوزة» فكرية ــ أخلاقية وبالتالي مجاوزة لغوية : ذلك أن جميع معاني اللغة العادية تتبدل في اللغة أو الإشارة أو الرموز الصوفية، فلا يجب بأي حال تطبيق «المقولات» المحددة للغة الأولى على «رموز» اللغة الثانية[103] وبالتالي لا معنى لتهمة الحلول أو وحدة الوجود الملصقة بأصحاب هذه اللغة. ومن هذا القبيل قول الششتري :

يا قاصدا عين الخبر، غطاه أينك،
الخبر منك والخبر، والسر عندك
ارجع لذاتك واعتبر، ما ثم غيرك.

وكما قال آخر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا[104]

ويعلق ابن عجيبة على هذه الأبيات التي صيغت في هذه اللغة الصوفية «الاستشرافية أو المتعالية» بقوله : «وليس ثم حلول ولا اتحاد»[105] ! وهذا النفي قائم عنده على أساس أن القول بالحلول والاتحاد يرتكز على الاعتقاد بوجود «حقيقي» ومطلق «للآخر» ــ الذي يتحد بالله أو يحل فيه ــ مقابل الوجود الحقيقي والمطلق لله. وحيث أن الصوفية يعترفون بأن لا موجود بالحقيقة سوى الله، لا أحد سواه، وأن ماعدا الله لا يملك

(102) المرجع السابق، ص 5.

(103) انظر رأي ابن خلدون في هذه المسألة في «شفاء السائل»، ص 49-50 وص 56.

(104) شرح النونية، ص 6.

(105) المرجع السابق، ص 6.

إلا وجودا وهميا أو وجودا بالتماثل فحسب؛ حيث ذلك، كانت النتيجة بالتأكيد أن الصوفية ينكرون وحدة الوجود والحلول. ويدخل ابن عجيبة ضمن هؤلاء الصوفية حتى ابن عربي ذاته. يقول ابن عجيبة عن هذا المبدأ الرئيس لدى سائر الصوفية والذي ينقض مذهب الحلول ووحدة الوجود من أساسه[106] «وليس ثم هنا حلول ولا اتحاد، لنفي وجود الغيرة والاثنينية حتى يتحد أحدهما بالآخر : كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه، كان». «فياعجباً كيف يظهر الوجود في العدم أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم !».

ثم يعمد صاحبنا إلى تلك «اللغة الطبيعية» التي وردت في قول الشاعر : نحن روحان حللنا بدنا... فيؤولها بطريقة تبين موقفه من تلك اللغة وتوضح أسلوبه الصوفي وطريقته الخاصة في معالجة المشاكل المتولدة عن المصطلح الصوفي، حيث يحول هذا المصطلح إلى مجموعة من «الإشارات» حتى تستجيب إلى التجربة الصوفية العميقة، وحيث تصبح هي أيضا لغة «عميقة» بفضل تلك الإشارات أو الاستعارات والكنايات التي تعني تجاوزا للغة الطبيعية. فيقول ابن عجيبة في تأويله للبيت سابق الذكر «وقول الشاعر : نحن روحان... إلخ أشار به إلى الروح، وروح الروح التي هي «المعنى» القائمة بالأشياء، فهي قائمة بالروح، والروح قائمة بالجسم، والجسم تجل من تجليات الحق : تجلى به وبطن بعد تجلياته بما اظهر فيه من أوصاف العبودية ليتحقق فيه اسمه الظاهر واسمه الباطن». فلا حلول إذن؛ إذا فهمناه حلولا «وجوديا» وإنما هو حلول معنوي لا يعني أكثر من وحدة الشهود، لا وحدة الوجود الفعلي. ولم يجد الشاعر الصوفي في اللغة العادية ما يرمز لتجربته سوى مصطلح «الحلول». فالعيب ليس عيب تجربته، بل عيب اللغة «الجاهزة» «ففي الحقيقة ــ يقول ابن عجيبة ــ لا وجود للعبد أصلا، وإنما تثبت للعبد في عالم الفرق حكمة وتنفيه في عالم الجمع قدرة : فإذا استولى على العبد الجذب والفناء غاب عن مقام الفرق، فلا عبد أصلا، وصار الطالب عين المطلوب، والمطلوب عين

(106) المرجع السابق، ص 6.

الطالب[107] والذاكر عين المذكور». دون أن يكون في هذا الفناء الصوفي — كما قال ابن عجيبة أعلاه — أي معنى للحلول أو الاتحاد. وبخصوص هذين المصطلحين، فقد حاول ابن عجيبة عند كلامه عن الحلاج[108] أن يبين دلالتهما فقال[109] : «فالاتحاد يطلق على معنيين : أحدهما اختلاط ذاتين، حتى تصير ذاتا واحدة، وهذا محال في حقه تعالى ومن اعتقده كفر. والثاني يطلق على الوحدة الحقيقية (أي في نطاق المعرفة فقط) يقال : اتحد الشيء إذا صار واحدا، وهو الذي **يعبر عنه الصوفية** ويذكرونه في أشعارهم، فهو «كناية» عن سقوط الغيرية، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل» ويدخل ابن عجيبة ضمن هذا النوع الثاني من الوحدة أقوال الحلاج، ثم يوضح أن النطق بالأنانية (أي قول الصوفية «أنا») إنما يصدر عن الصوفية في حال فنائهم، أما في حال بقائهم، فإنهم يشيرون إلى الله دائما بقولهم : «هو»، وكلا الفريقين على حق : وإنما يقال للفريق الأول : «صدقت وما كذبت»، ويقال للثاني : «أحسنت وتأدبت»[110] !

ثم إن هذه الإشارة الصوفية قد تتطور في التجربة الصوفية إلى «اللاإشارة» أو على الأقل إلى «الرمز» الذي يدل على درجة عليا من تلك التجربة تصبح معها اللغة عاجزة حتى عن الإشارة إلى هذه الدرجة من السمو الروحي فضلا عن استيعابها. وينبه ابن عجيبة إلى شرط فهم هذا التجاوز في التجربة الأخلاقية وفي اللغة الصوفية فيقول[111] : «ولا تطمع أن تفهم هذه الأسرار إلا بصحبة الرجال أهل الفناء والبقاء، وإلا بقيت مع أهل الشك والانتقاد...»!

(107) إشارة إلى قول الششتري :

وطالبنا مطلوبنا «من وجودنا» نغيب به عنا لذا الصعق إذعنّا

(108) **شرح النونية**، ص 49.

(109) المرجع السابق، ص 49.

(110) **شرح النونية**، ص 49.

(111) المرجع السابق، ص 7.

وهذا ما يدفعنا إلى معالجة هذا الانتقال من الإشارة إلى الرمز وإلى «اللاّإشارة».

4 ــ من الإشارة إلى الرمز :

يعالج ابن عجيبة[112] هذه المسألة انطلاقا من شرحه لحكمة ابن عطاء الله : «ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، وإنما العارف من لا إشارة له»، وذلك كما يؤكد صوفينا «لفنائه عن وجوده، وانطوائه في شهوده». فالوصول والقرب من الحبيب يؤدي إلى أن «تكل الألسنة عن العبارة وتنقطع الإشارة». وفي رأي ابن عجيبة أن «الإشارة أرق وأدق من العبارة، والرمز أدق من الإشارة. فالأمور ثلاثة : عبارات وإشارات ورموز، وكل واحدة «أدق» مما قبلها.

فالعبارة توضح، والإشارة تلوح، والرمز يفرح، أي يفرح القلوب بإقبال المحبوب. وقالوا علمنا كله «إشارة» فإذا صار «عبارة» خفي أي خفى سره. أي فإذا صار عبارة بافصاح اللسان، لم يظهر سره على الجنان[113] فإشارة الصوفية هي تغزلاتهم وتلويحاتهم بالمحبوب، كذكر سلمى وليلى وذكر الخمرة والكيسان والنديم وغير ذلك... وكذلك الأقمار والنجوم والشمس...

«وأما الرموز فهي إيماء وأسرار بين الحبيب ومحبوبه لا يفهمها غيرهم، ومنها في القرآن فواتح السور ومنها في الحديث كقول رسول الله ﷺ لأبي بكر : أن أدعوك لأمر. قال : وما هو يا رسول الله ؟ قال : هو ذاك. فرمز لشيء بينهما لا يعرفه غيرهما». ثم يقسم ابن عجيبة موقف الناس من الإشارة إلى أقسام ثلاثة؛ ذلك أن «الإشارات [لا يدركها إلا]

---

(112) **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ج 1، ص 118 ــ **شرح النونية**، ص 6-7.

(113) فاللغة تجمد التجربة الداخلية التي يجب أن تبقى سرا سواء من حيث طبيعتها ــ فهي باطنية ــ أو من حيث دورها الاجتماعي، حيث أنها لا يجب ن تشاع حسب رأي الصوفية.

أربابها من أهل الفن»[114].

1 ــ فمن الناس من لا يفهم من الإشارة شيئا، لأنه لا يعرف منها سوى «ظاهر العبارة» وهم العامة من الناس.

2 ــ ومنهم «من يفهم [من وراء العبارة] ويجد الحق بعد الإشارة، أي بعد سماع الإشارة، وهم أهل البداية من السائرين».

3 ــ «ومنهم من يفهم الإشارة ويجد المشار إليه ــ وهو الحق ــ أقرب إليه من إشارته» وهم أهل الفناء في الذات قبل التمكين. وهذا هو السبب في أن هؤلاء يتواجدون عند السماع، ويتحركون، وتطيب أوقاتهم، وتهيم أرواحهم أكثر مما يتواجدون عند «الذكر» الذي مهما كان مجردا فهو يوجد في قالب اللغة أو العبارة، والإشارة كما يقول ابن عجيبة «تهيّج» أكثر من العبارة وهذا الموقف يختلف عن موقف «المتمكنين» الذين رسخت أقدامهم واطمأنت قلوبهم، «وتحقق وصولهم فاستغنوا عن الإشارة والمشير»[115] .

سادسا ــ تصنيف العلوم ومشكلة تقويم التراث الفلسفي :

يحاول ابن عجيبة في الفصل الثامن عشر من فهرسه تصنيف العلوم، وحصر معظم «المعارف» المعروفة في العالم الإسلامي في وقته مع بيان قيمتها وأهميتها. وهو تصنيف يدل على اطلاع ابن عجيبة، بوجه عام، على ثقافة عصره وعلومه المتنوعة. فهو، رغم تصوفه وتجرده، لم يفقد الصلة بتلك الثقافة، فها هو في تصنيفه الذي وضعه في آخر حياته يحصي علوم عصره الرئيسة منها والفرعية ويؤكد بالخصوص على أهمية العلوم الفقهية

(114) **شرح التونية**، ص 119.

(115) **إيقاظ الهمم**، ج 1، ص 119. قارن بتحليلنا الآخر لهذا المشكل اللغوي بحثنا : «الصّريح والمضمر في الخطاب الصّوفي»، أنظر الكتاب الجماعي : **في الثقافة والفلسفة**، الرباط : منشورات كلية الآداب، 1997، ص 59 ــ 72.

والأدبية بالنسبة للعالم الإسلامي مع اعتماده الكبير في هذا التصنيف على ما فصّله قديما الحسن اليوسي في كتابه «القانون».

كما أن التصنيف يتضمن رأياً انفرد به ابن عجيبة بخصوص تقويمه للعلوم الفلسفية.

بادىء ذي بدء يطرح ابن عجيبة تصنيفاً عاماً للعلوم، وضمنه يذكر أهم العلوم الأساسية المقبولة والنافعة في الوسط الإسلامي، ثم يفصل فروع تلك العلوم سواء منها المتداولة بين المسلمين أو تلك التي استغنوا عنها.

أولا ــ العلوم الأساسية :

1 ــ علم الأذهان : وهو يضم :

أ ــ المنطق.

ب ــ الرياضة.

2 ــ علم اللسان :

أ ــ النحو.

ب ــ البيان.

ج ــ الأدب.

3 ــ علم الأبدان والأجسام :

أ ــ الطبيعة.

ب ــ التشريح.

ج ــ الطب.

4 ــ علم الأديان :

أ ــ الفقه.

ب ــ التوحيد.

ج ــ التصوف.

تلك هي أصناف العلوم بوجه عام، أما فروعها فهي كثيرة وتختلف باختلاف الموضوع الذي تدرسه[116]. وهكذا نجد :

---

(116) **الفهرسة**، ص 87.

1 ــ المنطق : الذي يقوم على أساس ارجاع المعارف إلى مجرد تصورات وتصديقات. ويشرح ابن عجيبة، بشيء من التفصيل، أجزاء المنطق، وكيف أنه يهتم بأجزاء الكلام وبالبراهين وما يتضمن ذلك من التعريفات والقضايا والعكس والاستلزام والحجج : البرهانية والجدلية ثم الخطابية، والشعر والمغالطة[117].

والملاحظ أن ابن عجيبة يأخذ المنطق بالمفهوم اليوناني العام دون أن يورد أي نقد له كما فعل ابن تيمية، أو يبدي أي تحفظ كما ألمح إلى ذلك الغزالي قديما. بل إن صوفينا يؤكد على القيمة المطلقة والإنسانية للمنطق اليوناني، لكونه «لما تعلّق بالمعاني، وهي مشتركة في اللغات والأمم عمت منفعته. فلذلك نقل من العجمية إلى العربية، فكان نافعاً في الطرفين»[118]. ولذلك سيؤكد ابن عجيبة، فيما بعد، قولة البعض : «نزلت الحكمة على ثلاثة أعضاء في الجسد : على قلوب اليونان، وعلى ألسنة العرب، وعلى أيدي أهل الصين». فاليونان كما يقول ابن عجيبة أعطوا فعلا القدرة على النظر العقلي المجرد واستنباط البراهين المنطقية[119].

2 و3 ــ الفلسفة : وموضوعها حسب رأي ابن عجيبة ليس هو «الوجود من حيث هو موجود» كما عند فلاسفة اليونان ومن تبعهم من الفلاسفة في الإسلام، بل موضوع الفلسفة هو : دراسة ظواهر **واقع الأشياء المحسوسة** وتحليل نسبها ومقاديرها[120].

في حين أن ما سمي بالوجود بما هو موجود أو العلل الميتافيزيقية الأولى، فهذا في رأي ابن عجيبة يجب أن ينعت خاصة بالعلم الالهي الذي صار هو علم الكلام عند المسلمين. وبذلك يصبح موضوع الفلسفة ليس هو الإلهيات (الميتافيزيقا)، بل فقط الجانب المقابل وهو المادة التي تدرسها

---

(117) **الفهرسة**، ص 87.

(118) **الفهرسة**، ص 97.

(119) **الفهرسة**.

(120) **الفهرسة**، ص 88.

الفلسفة بطريقتين مختلفتين ولكنهما متضافرتان، كل طريقة ينتج عنها علم خاص. فالفلسفة تدرس المادة إما بطريقة :

أ ــ نظرية تجريدية، ينتج عنها **العلم الرياضي** وما يتفرع عنه.

ب ــ عملية، ينتج عنها **العلم الطبيعي** وما ينشأ عنه.

وهما العلمان اللذان يتلوان في الترتيب علم المنطق.

وقبل أن نفصل موضوع الرياضيات والطبيعيات الذين يكوّنان الموضوع الحقيقي للفلسفة دون أن تتعداهما، نشير إلى مبحث آخر يضم ما أخرجه ابن عجيبة من الفلسفة ولكنه يدرج عادة ضمن الدراسات الفلسفية. وقد أطلق المسلمون على هذا المبحث :

4 ــ **العلم الإلهي** : وموضوعه كما قلنا الوجود من حيث هو موجود أو الموجود الضروري أو هما معا[121]، وهو يتضمن حسب أصحابه الأقدمين خمسة أنواع :

أ ــ مقولات الوحدة والكثرة والعلة والتقدم...

ب ــ مبادىء الموجودات كالصورة والهيولي والعلة.

جـ ــ الصانع وصفاته الواجبة والمستحيلة.

د ــ تصنيف الموجودات المجردة (حسب نظرية الفيض).

هـ ــ طبيعة النفس المستقلة عن الجسد.

ويعبر ابن عجيبة عن شعوره «بغرابة» هذا العلم عن البيئة الإسلامية، وأن المسلمين ليسوا أصحاب «العلم الإلهي» أو الميتافيزيقا (الفلسفة اليونانية) حينما نراه يضيف إلى ما سبق قوله : «المسلمون (ويقصد بهم أهل السنة خصوصا) أضافوا قسما سادسا هو :

و ــ السمعيات (النبوة والبعث). بينما أضاف «المعتزلة» :

ز ــ العدل : وهي مسألة عالجها الأشاعرة في إطار حجتهم في «الأفعال».

---

(121) **الفهرسة**، ص 88.

ن ــ والإمامة : وقد اهتم بها الشيعة الإمامية، إلا أن أهل السنة تابعوهم في القول بها» كما يلاحظ ابن عجيبة[122].

ويأبى صوفينا إلا أن يدلي برأيه في قيمة هذا «العلم الإلهي» مبينا رأيه في تعلمه وتعليمه : وإذا كان هناك ما يميز حكم ابن عجيبة على «الفلسفة بمعناها القديم الذي هو العلم الإلهي فهو انفراد تقويمه لها عن الأحكام السائدة منذ أن كتب الغزالي «تهافت الفلاسفة» : فرغم كون ابن عجيبة يعد صوفيا فقيهاً مالكياً أشعري العقيدة، ورغم كونه عاش في حقبة اتسمت بالانحطاط الفكري والاجتماعي... فإن تقويمه جاء متسما بنوع من «التفتح الفكري» : سواء في نقده لعناصر ذلك العلم الإلهي أو في مسألة تعلم الفلسفة والاطلاع عليها وفي تعرضه بالكلام لبعض أقطاب تلك الفلسفة :

ــ فعن القسم الأول من «الفلسفة»، وهي مقولات الوجود، يلاحظ ابن عجيبة أن علماء الكلام لم يروا بأسا من الأخذ بها، بعد أن حولوا استعمالها من «الميتافيزيقا» أو الماورائيات إلى «نظرية المعرفة» حيث استعانوا بها في التمييز بين الصحيح والخطأ (في المنطق)[123]. وبالعكس فإن القسم الثاني (مبادىء الأشياء الموجودة) هو في الواقع بلا موضوع ويعوم في مسائل لا معنى لها : لأن العالم في رأي المسلمين كله «محدث» فلا معنى للقول «بالهيولى الأصلية» أو أبدية وخلود العالم أو الكلام عن «العلة» حسب ما تقتضي ذلك فلسفة أرسطو.

وإذا كان القسم الثالث من هذا العلم الإلهي ــ وهو الذي يتناول مسألة الصانع يعد أهم بند في هذا العلم الميتافيزيقي، فإن ابن عجيبة يلمح إلى خطأ الفلاسفة وتهافت آرائهم حول الطبيعة الإلهية وصفات الله التي يجب أن تصاغ، كما يقول ابن عجيبة بكيفية تليق بجلاله، «لا على ما يعتقده الفلاسفة أبعدهم الله»[124]. ثم يبين رفض المسلمين المطلق «لنظرية

(122) **الفهرسة**، ص 88.

(123) **الفهرسة**، ص 88.

(124) **الفهرسة**، نفس الصفحة.

الفيض» والعقول العشرة واعتبارها نظرية «عارية من الصحة»[125] ــ وبالتالي فهي من نسيج الخيال ــ عدا الحقيقة الضرورية (الله) الذي لا يمكن أيضا أن نسميه «عقلا» لأنه تعالى حدد «أسماءه الحسنى» في القرآن ولم يجعل هذا الاسم «عقلاً» من بين أسمائه.

ــ أما بخصوص دراسة النفس، فإن ابن عجيبة، بعد أن يشير إلى ضرورة البعث الجسدي ــ النفسي معا، يؤكد على «ضلال» الفلاسفة، حينما نفوا بعث الأجسام، وأثبتوا البعث للنفس فحسب.

وهكذا نرى ابن عجيبة لا يخرج، في حكمه عن قضايا الفكر الفلسفي اليوناني، عن اجماع المسلمين منذ المعتزلة والأشاعرة وبعد الغزالي بالخصوص، على أن الفلسفة اليونانية في «علمها الإلهي» لا تؤدي إلى الكفر فحسب ــ فهذه نتيجة بدون توضيح الأسباب، وهي نظرة العامّة ــ أما السبب فهو قبل ذلك وبالأولى أن تلك النظريات الفلسفية «أقرب إلى الوهم» منها إلى المنطق : فبالإضافة إلى أنها مشحونة ومطبوعة بالفكر «الوثني» وبمصطلحاته، فإنها فلسفة تعتمد على الأوهام والرجم بالغيب أكثر من اعتمادها على المنطق الذي بنته وشيدته بنفسها.

وقبل الختام نود أن نشير إلى أنه بالرغم من هذا الحكم الذي أصدره ابن عجيبة على فلسفة «فلاسفة الإسلام»، فإنه يخالف الرأي السائد في المجتمع الإسلامي منذ زمن بعيد في شأن نبذ «تعلم» الفلسفة ومتابعة «المتعاطين» والمتدارسين لها ــ كما أكد ذلك في عصر ابن عجيبة ظهير اصلاح التعليم الذي أصدره السلطان محمد ابن عبد الله ــ[126] ان ابن عجيبة يخالف هذه الموجة السائدة لدى «الجمهور» ضد تعلم وتعليم الفلسفة : ويرى أن تعلمها قد يكون ضروريا بالنسبة للبعض، وذلك لأن جميع العلوم أو المعارف التي تفيد في فهم الدين و«خدمته» والحفاظ عليه هي علوم ومعارف «واجبة» ومن ثم «لا يلتفت إلى من يحرم علوم الفلسفة

---

(125) نفسه.

(126) انظر الجزء الأول من كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**.

والمنطق مثلا، فإن جميع الوسائل تُعتبر مقاصدها»[127]. وعليه **فالفلسفة وسيلة وليست غاية**، والعبرة بالغاية لا بالوسيلة، فتعلم الفلسفة والاطلاع عليها شيء ضروري إذن بالنسبة للمتخصص في المسائل الدينية لأنه لا يمكنه أن يتصف بهذا التخصص وبالقدرة على الدفاع عن مسائله إن لم يطلع على «آراء المخالفين» المتمثلة سواء في الفلسفة أو السحر[128] أو غير ذلك. **فليس هناك أي علم ممنوع** والمهم والمبدأ كما ذكر ذلك الشيخ اليوسي أن «العلم بالشيء خير من الجهل به، فإن العلم غذاء العقل ونزهة الروح وصفة الكمال. وإنما تختلف الثمرات»[129] !

وقد أوضح ابن عجيبة في موضع آخر، غير «الفهرس»، موقفه من الفلسفة والفلاسفة وذلك حينما أشار، في شرحه لنونية الششتري[130]، إلى موقفه من العقل وحدوده : فقد أوردنا سابقا فقرات من هذا النص الذي يحشر فيه المعتزلة والجهمية والقدرية مع الفلاسفة باعتبارهم جماعات ضالة مضلة، لكنه يعود ويذكر أن صفة الضلال والاضلال ربما كانت خاصة بالفلاسفة دون غيرهم وذلك لكونهم : لم يتقيدوا بالوحي واستصغروه اعتقادا منهم «أن عندهم من العلم ما يستغنون به عن علم الأنبياء عليهم السلام»[131]. ويضرب ابن عجيبة مثالين عن ابتعاد هؤلاء الفلاسفة عن «ملة الإسلام» : فالحكيم ابقراط، في القديم، لما قيل له في شأن ذهابه إلى النبي موسى عليه السلام قال : «نحن قوم مهذبون، فلا حاجة إلى من يهدينا»[132] ! ونموذج آخر من البيئة الإسلامية يورده ابن عجيبة، ومن يكون هذا المثال سوى جامع الفلسفة ومنظمها في ملة الإسلام الشيخ الرئيس ابن سينا : فقد ذكر ابن عجيبة أن بعض الصالحين

(127) **الفهرسة**، ص 96.

(128) نفس المصدر.

(129) نفسه.

(130) **شرح النونية**، ص 27–28.

(131) **شرح النونية**، ص 28.

(132) المرجع السابق، ص 28.

ــ والمقصود هنا بعض الصوفية ــ رأى «النبي ﷺ فسأله عن ابن سينا فقال : انه أراد أن يصل إلى الله «من غير واسطة» (واسطة النبوة) فانقطع عن الله». والمعنى المقصود : أنه إذا كانت غاية الفلسفة وغاية الدين «واحدة» إلا أن هذا لا يبرر استقلال الفلسفة بذاتها في بحثها الميتافيزيقي، فلابد هنا من الاسترشاد بمالك هذا الميدان (الله) وبرسوله فللعقل مجاله، واستخدامه في غير هذا المجال أي الخوض في ما وراء الطبيعة دون واسطة «الشريعة» والإنسان الكامل وتجاوز الحدود التي وضعاها في هذا الميدان يوقع الإنسان في المتناقضات العقلية وفي المهالك الأخلاقية.

ومن المفيد هنا الوقوف على تقويم مزدوج يقدمه ابن عجيبة بخصوص كل من ابن سينا وابن رشد، لنرى كيف يجمع في حكمه بين نزعته النقدية لطبيعة ذلك العلم الإلهي وبين رغبته في الاستقلال الفكري خلال ذلك، فهو يرى في ابن سينا[133] أنه «أحد فلاسفة الإسلام وقد تكلم الناس فيه واتهموه بالكفر». قال الشيخ السنوسي في شرح «الكبرى» : «ولقد ضل ابن سينا وتستر بالإسلام حين قال في الطبائع الأربعة :

وقـــول بقـــراط بها صحيـــح
مـــاء ونـــار وتـــراب وريح»

«قلت : أما مجرد هذا القول **لا يدل على كفره**، لأن عالم الحكمة مبني على الأسباب والعلل في الظاهر، وفي الباطن الفاعل هو الله، فقد يكون تكلم على ما هو مقرر في عالم الحكمة وترتيب الطبائع والأسباب». نعم ! قيل إن ابن سينا يقول بتبعية الشريعة للعقل «الحق أن العقل ــ كما يؤكد ابن عجيبة ــ تابع للشريعة فينظر في علل الأحكام وأسرارها : فإن أدرك لها علة وحكمة، كان عين الكمال، وإن لم يدرك لها حكمة بتقصيره كان أمره عليه».

أما بخصوص ابن رشد، فقد بادر ابن عجيبة إلى الدفاع عنه بعدما ذكر أنه اشتهر بالكفر : «قلت : كتب الحفيد (أي ابن رشد الحفيد،

---

(133) شرح النونية، ص 53.

الفيلسوف) موشحة بالأحاديث النبوية، ليس فيها شيء مما رمي به، وقد عرّفه «صاحب الديباج» وغيره فلم ينسبوا له شيئا مما ينقصه. وعند الله تجتمع الخصوم...»!

ذلك هو موقف ابن عجيبة من العلم الإلهي أو الميتافيزيقا بالمعنى الأرسطي، وهذا هو موقفه من بعض رجال ذلك العلم...

أما الفلسفة فهي «علم» بعيد عن تلك «الميتافيزيقا»! فهٰذه الأخيرة تندرج تحت اسم «العلم الإلهي» وهذا ينحل أو يجب أن ينحل في الأخير في «علم الكلام»(134). ومن ثم نستنتج أن الميتافيزيقا خارجة عن «التصور العقلي» الفلسفي الواضح (في الرياضيات والطبيعيات): ان الميتافيزيقا مشروعة ولكن في حدود وحمى وخطى الدين (علم الكلم). ومن ثم فالميتافيزيقا المشروعة هي المتمثلة في علم الكلام (ربما قلنا لدى أهل السنة) وليس في العلم الإلهي أو ميتافيزيقا الفلاسفة في الإسلام فالدين إذن هو الكفيل بالكشف عن طبيعة الميتافيزيقا.

وبعد أن ميزنا بين الجانب المقبول والجانب المرفوض من مفهوم الفلسفة حسب رأي ابن عجيبة نعود إلى تفصيل موضوع ذلك الجانب المقبول الذي قلنا أنه يضم : العلم الرياضي والعلم الطبيعي.

أ ــ **العلم الرياضي** : وهو يضم أربعة فروع :

1 ــ **الهندسة** التي هي علم الكم المتصل وبالتالي فهي تتخذ مادتها من «النقطة» القابلة للقسمة كالجوهر الفرد في الطبيعيات. ويتحدث ابن عجيبة عن تطور الكم الذي يتضمن الطول ثم العرض ثم العمق. وهذا يعني أن الهندسة تقوم على دراسة الخطوط والدوائر والأشكال وما يتعلق بذلك...

2 ــ **الحساب** الذي هو الكم المنفصل : ويدرس العدد وأنواعه

---

(134) انظر أصل هذه الدعوى في دراستنا لكتاب يوسف ابن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق**، مجلة كلية الآداب بالرباط، العدد 15، 1989–1990، ص 119–152.

كالزوجي والفردي والعدد الصحيح والعدد الكسري... وما يتعلق بذلك من العمليات الحسابية المختلفة. ونلاحظ أن ابن عجيبة لا يشير إلى العدد الجبري ضمن الكم المنفصل، ولعله يعني بالحساب العددين معا...

3 ــ **الهيئة** أو **الفلك** : وهو من العلوم التي يجعلها ابن عجيبة متفرعة عن العلم الرياضي : موضوعه دراسة الأجرام السماوية من ناحية الكم والكيف والحركة والسكون... ومن فروع علم الفلك : دراسة الأجرام وتطوراتها، ودراسة طبيعة الأرض، ودراسة الأنواء...

والذي نلاحظه هنا أن ابن عجيبة يتكلم عن علم الفلك باعتباره «علما» طبيعيا يجب دراسته دراسة طبيعية خالصة، بعيداً عن تلك التأثيرات الحرّانية، كما فعل الفلاسفة في الإسلام ــ متأثرين بالنظريات الغنوصية التي امتزجت مع الفلسفة اليونانية ــ حينما صاروا يتكلمون عن «عقول الأفلاك» وأرواحها فسقطوا بذلك ودون أن يشعروا في بقايا الفكر الوثني الحرّاني واليوناني وبالتالي في الفكر الخرافي...

4 ــ **الموسيقى** أو **علم النغم** : وهي تصنف ضمن العلم الرياضي لما تشتمل عليه من خاصيات وقوانين عددية حتى تؤدي إلى الانسجام الصوتي بواسطة الآلات الموسيقية الخاصة.

ب ــ ذلك هو القسم الأول من «الفلسفة». أما القسم الثاني فهو : علم الطبيعة : الذي يدرس الأجسام الطبيعية المادية وتغيراتها «الكمية» و«الكيفية»[135] وفي رأي ابن عجيبة يضم هذا العلم جانبين : الجانب الذي ندرس فيه الجسم الطبيعي في حد ذاته وتغيراته المادية المختلفة حيث ينتج عن ذلك قيام عدة علوم طبيعية فرعية هي :

1 ــ **علم الكيمياء** : الذي يدرس التراكيب الداخلية للأجسام وتغيراتها.

2 ــ **علم الفلاحة** أو **علم النبات** وهو يدرس التراكيب الجسمية القابلة للنمو و«الخالية من الإحساس».

---

(135) **الفهرسة**، ص 89.

3 ـــ **علم البيطرة** : الخاص بالحيوان.

4 ـــ **علم الفراسة** : الذي يهتم بظواهر الإنسان وتحليلها والوصول من ذلك إلى معرفة أحواله «النفسية» وانفعالاته المختلفة.

5 ـــ **علم الطب.**

ذلك هو الجانب الأول من العلم الطبيعي الذي «إذا أضيف إلى [العلم] الرياضي يسمى الفلسفة. **فالفلسفة مركبة من العلم الرياضي بأنواعه والعلم الطبيعي بأنواعه**»[136]. أما الجانب الثاني فهو أجدر أن يسمى «معارف» بدلا من «علوم» : وهو الذي يتولد وينشأ حينما يخضع الجسم، كما يرى ابن عجيبة[137] لقوة أو مؤثر نفساني حيث نشأت فعلا منذ القدم «معارف» ليس لها من الواقع والحقيقة شيء[138]، ولكن تأثيرها النفسي والاجتماعي واقع ملموس، وتدخل بوجه عام تحت إطار ما يسمى بالسحر والطلاسم :

1 ـــ أما السحر فهو يضم، حسب ما نقل ذلك ابن عجيبة عن الإمام شهاب الدين القرافي :

أ ـــ السيمياء التي تقوم على أساس تركيب بعض الخواص الأرضية والعمل على خلق احساسات سمعية أو ذوقية أو بصرية أو لمسية «متوهمة»... ويرى ابن عجيبة أن بعض أنواع هذه الإحساسات يمكن أن تتولد لا عن تعاطي السحر، بل قد تكون نتيجة كرامة ولي أو إعانة إلهية لبعض الناس... دون أن يحرص هنا على تمييز الكرامة من السحر مع بقاء التمييز الرئيسي في المقصد والغاية. فغاية السحر دائما تتجه نحو الخداع والشر، بينما يسعى الولي من كرامته إلى هداية الآخرين ونفعهم.

ب ـــ النوع الثاني من السحر هو ما يسمى بـ«الهيمياء» أو التنجيم،

---

(136) نفسه، ص 91.

(137) نفسه، ص 89.

(138) نفسه، ص 90.

وهو لا يتميز من السيمياء، إلا بكون ممارسه يدعي أن العناصر الأرضية التي يستعملها لها علاقة بأوضاع الأجرام السماوية.

جـ ــ والنوع الثالث والأخير من أنواع السحر يتميز بكونه يتجه أساسا إلى التأثير على الحالات النفسية، دون اللجوء إلى تركيب أو مزج عناصر طبيعية معينة، ولكن بالاعتقاد بوجود خاصيات معينة في بعض الحيوانات بالخصوص، وأن استعمال ما يتعلق بتلك الحيوانات أو ما تمسه يؤثر في الإنسان الذي يراد التأثير عليه...

وهنا يضطر ابن عجيبة إلى تمييز الطب عن السحر، بكون هذا الأخير ينصب فيه الاهتمام على الحالة النفسية للإنسان.

2 ــ الطلاسم، وهي في جوهرها لا تختلف عن السحر بأنواعه. وتقوم على أساس كتابة أسماء خاصة «يعتقد» أن لها علاقة بالكواكب والنجوم وبالمعادن الأرضية. وتعتمد الطلاسم بالأساس على الأعداد والحساب، والاعتقاد ــ كما كانت تفعل الفيثاغورية قديما ــ بخصائص معينة وممتازة لبعض الأعداد وامتيازها عن باقي الأعداد الأخرى. ومن هنا جاء اعتماد الطلاسم على «الأوفاق» أو الخامات المرقمة المثبتة في أشكال مربعة : حيث يصبح لكل مجموع من الأعداد «خاصية معينة» تحقق بعض الرغبات أو تدفع بعض البلايا، وذلك كمجموع «مائة» 100 مثلا ولذلك السبب يكثر الحاملين لطلسم المائة باعتباره أعظم «حرز» يحفظ من جميع البلايا..! وإذ يتكلم ابن عجيبة عن هذه الطلاسم باعتبارها مجرد عادات وتقاليد أو ميادين لا دراية له بها، يذكر أن الغزالي له اليد الطولى في هذا الميدان، حتى أنه اعتبر أبا لهذا النوع من المعارف أو «العلم»![139].

تلك هي العلوم «الطبيعية»، سواء في قسمها العلمي المقبول الذي أوردناه في البداية ابتداءا من الكيمياء حتى الطب أو في قسمها «السحري» بأنواعه المذكورة أخيرا... وتلك هي الفلسفة الحقة، انها **تضم الرياضيات والطبيعيات**. والملاحظ أن ابن عجيبة جعل المنطق علما مستقلا عن

---

(139) **الفهرسة**، ص 91.

الرياضيات ومن ثم عن الفلسفة. أما الإلهيات، فهي كما رأينا، يجب أن تكون ضمن «علم الأديان» التي سنتكلم عنها بعد الإشارة إلى أن الهندسة والحساب (الرياضة) مع المنطق يكونان ما يسمى بـ«التعاليم» أو العلوم النظرية. وفيما يتعلق بتعليم هذه العلوم الفلسفية (الرياضيات والطبيعة) يرى ابن عجيبة ضرورة تقديم تدريس الرياضيات للأطفال، وذلك لأنها لا تحتاج إلى تجربة أو ملاحظة أو نقل.

وقبل حديث ابن عجيبة عن العلوم الإسلامية المحضة يشير إلى أن العلوم سابقة الذكر تشكّل علوم «الأقدمين» وأن المسلمين أخذوا النافع منها : وذلك كبعض أجزاء من العلم الإلهي (الميتافيزيقا) التي استفاد منها علم الكلام، والمنطق والحساب والطب والتفسير[140].. ويذكر ابن عجيبة أن الجزء الأكبر من المعارف سابقة الذكر قد استغنى عنها في عصره : سواء لانتفاء ضرورتها أو لقلة الاعتناء بها.

5 ــ **علم الناموس الأعظم** (أو السياسة السماوية) : وحيث أن الإسلام هو الوحي أو الدين الجامع والمكمل لسائر الأديان، فإن هذا العلم يقتصر على دراسة الإسلام أو القرآن والسنة وعلومهما، سواء منها العلوم المستنبطة مباشرة من القرآن والسنة أو تلك العلوم المساعدة لفهمهما كالعلوم اللغوية. ويفصل ابن عجيبة هذه العلوم كما يلي :

ــ **القرآن** : فمن حيث اللفظ هناك :

1 ــ **علم الرسم**.

2 ــ **علم القراءات**.

ومن حيث المعنى :

3 ــ **التفسير** (الذي يتضمن أسباب النزول والناسخ والمنسوخ).

ويرى ابن عجيبة في التفسير أهم العلوم القرآنية باعتباره الدافع الأصلي لنشأة سائر العلوم الأخرى ومن جملتها «التفسير بالإشارة»[141].

---

(140) نفسه.

(141) **الفهرسة**، ص 92.

ومن حيث الأحكام :

4 ــ **الفقه** (الأحكام الشرعية : عبادات، عادات، معاملات).

5 ــ **أصول الفقه وأدلته التفصيلية** : وهي مستنبطة من الفقه وأحكامه الفرعية، ولكنها تصبح أساسا له أيضا.

ثم يشرح ابن عجيبة[142] بتفصيل طبيعة أصول الفقه وضرورته العقلية والاجتماعية وأقسامه مما يدل على أنه كان ملما به. وقد نشأ عن أصول الفقه مبحثان إثنان :

أ ــ علم الخلاف. ب ــ علم الجدل[143].

ــ أما من حيث الأحكام الأصلية «الاعتقادية» للقرآن فقد نتج :

6 ــ **علم أصول الدين** أو التوحيد (علم الكلام).

7 ــ **علم السنة** التي تنقسم إلى أقسامها المعروفة من قول وفعل وتقرير. وكل ذلك يعتمد في روايته على منهج «التعديل» و«التجريح» وما يتضمنه من قضايا الرواية والدراية والمروي والمتواتر والمرفوع والموقوف. وهذا هو علم «مصطلح الحديث».

8 ــ ويضاف إلى هذا العلم الأخير : علم السيرة أو السير والمغازي والشمائل[144].

9 ــ ويرى ابن عجيبة أن هناك علما يركز اهتمامه على الاستنباط من القرآن والسنة أحكاما «باطنية» تتجه إلى تهذيب باطن النفوس واعدادها إلى الكمال الأخلاقي وإلى تلقي الامدادات والتجليات الإلهية وهذا هو «علم التصوف»[145].

وإذا كانت أمهات العلوم الشرعية متمثلة فيما سبق ذكره من التفسير،

---

(142) نفسه.

(143) نفسه، ص 95.

(144) نفسه.

(145) **الفهرسة**، ص 94.

الحديث، الفقه، أصول الفقه، أصول الدين، التصوف، إلا أن أهمها جميعا ثلاثة حسب رأي ابن عجيبة وهي : الفقه، أصول الفقه، التصوف.

10 ــ **العلوم اللغوية** : وحيث أن اللغة من الوسائل المهمة المعينة في فهم النصوص القرآنية والنبوية فقد اعتبرت العلوم اللغوية «علوما شرعية» أيضا ويطلق عليها مع العلوم الشرعية الأخرى «علوم الملة». ويقسم العلوم اللغوية ــ معتمدا في هذا على الإمام اليوسي ــ إلى :

أ ــ النحو وهو يضم :

1 ــ التصريف.

2 ــ الإعراب.

ب ــ البيان والبديع.

جـ ــ الأدب، وهو يضم :

1 ــ الشعر وأصوله.

2 ــ النثر وفروعه.

د ــ علم غريب اللغة.

ويدخل ابن عجيبة ضمن العلوم اللغوية والأدبية موضوعا تاريخيا، ولكنه مطبوع بطابع أدبي وهو ما يسمى بـ«أيام العرب» وحروبها.

11 ــ **علم التاريخ** : وأما التاريخ كـ«علم» فهو عبارة عن دراسة اجتماعية ــ طبيعية (جغرافية) سواء للأمم الغابرة أو الحاضرة إسلامية أو غير إسلامية. ويفطن ابن عجيبة إلى أهمية «الآثار» كدراسة تاريخية مهمة وذلك كدراسة عملة ما أو أداة من أدوات الموازن وتاريخ مسجد ما... كما يميز ابن عجيبة تمييزا واضحا بين علم التاريخ هذا وبين ما يسمى :

12 ــ **القصص** : وذلك لكون الأحداث التاريخية أحداث مبرهن على وجودها وخالية من «النقد»... ويعطي مثالا عليه بالنقد التاريخي الممارس في «علم الحديث». بينما لا تخضع الأحداث الواردة في القصص لذلك النقد والتجريح، وبالتالي فهي أحداث قد تكون واقعية، وقد تكون عارية عن الصحة. ويضرب ابن عجيبة نموذجا للقصص المتميز عن «علم التاريخ»

بما يسمى في الإسلام بـ«الاسرائليات» التي يتحدث فيها «بلا حرج» على حد قوله[146] !

كما يدخل ضمن القصص : القصص الحيواني (مثل كليلة ودمنة) والخرافات، والمقامات.

13 ــ «علم الأمثال».

14 ــ «علم» الحكمة.

ويبين ابن عجيبة أهميتهما باعتبارهما من المعارف النافعة للإنسان العامّي والمتعلم معا سواء في الماضي أو الحاضر لأنهما يمثلان عصارة تجربة الإنسانية ويهتمان أساسا بتهذيب السلوك الفكري والأخلاقي للإنسان[147]. ومن جملة نماذج هذه الأمثال : أمثال الرسول ﷺ وأمثال لقمان[148]...

وأخيرا يذكر ابن عجيبة بعض «المعارف» التي أخرجها من تصنيفه : اما لأنها لا فائدة ترجى منها (كالقيافة)، أو لكونها محرمة تحريما مطلقا من طرف الشريعة الإسلامية كالزجر وتوابعه مما يسمى بـ«علم» الأنواء ــ «علم» الرمل ــ «علم» الشعوذة والنيروجات ــ «علم» الكتف ــ «علم» الخط.

ثم يختم كلامه عن تصنيف العلوم بالقول أنه لم يشر في هذا التصنيف إلا إلى أمهات العلوم وبعض المعارف المستنبطة منها، وذلك لأن الإحصاء العام للعلوم يتطلب «مؤلفا خاصا»[149]. كما أشار إلى ذلك الشيخ اليوسي

---

(146) **الفهرسة**، ص 98.

(147) نفسه، ص 100.

(148) نفسه.

(149) نفسه، ص 101.

ذاته في فهرسه[150] أو في كتابه الموسوم بالقانون. ويحيل ابن عجيبة القارىء إلى مؤلفه «تفسير الفاتحة ــ المطول» حيث عالج بتفصيل تصنيف العلوم محاولا توضيح : حدّ كل علم وموضوعه وواضعه وحكمه... ومسائله وغايته[151].

(150) توجد منه نسخة في قسم المخطوطات بالرباط تحت رقم 1234ك.

(151) **الفهرسة**، ص 101.

القسم الثاني

التصوف كتجربة وممارسة

«... فعلم بلا عمل وسيلة بلا نهاية،
وعمل بلا حال سير بلا نهاية» !

ابن عجيبة، الفهرسة

الفصل الثالث

التجربة الصوفية تخلية وتحلية

1 ــ في بسطنا لنظرية المعرفة عند ابن عجيبة وقفنا على القيمة التي يوليها إلى العالم الحسي وعلى المنزلة التي يحتلها لديه مقام «الجمع»، مقابل نسبية وظرفية مقام «الفرق»... الأمر الذي يعني أن كلام ابن عجيبة هنا في فلسفته الأخلاقية عن قيمة التطهير وضرورة «التجرّد» لن يكون له من معنى سوى «الجمع» أيضا بين ضرورات الجسد المادية ومتطلبات الروح وتطلعاتها الأخلاقية.

من هنا وجب بصدد ذلك التجرد أو التطهير ضرورة التمييز بين الحقيقة والجوهر، بحيث يمكن القول مع بعض الصوفية أن «ليس الرجل الذي يعرف تفريق الدنيا فيفرقها؛ وإنما الرجلِ الذي يعرف كيف يمسكها **فيمسكها**»! وقد أورد ابن عجيبة تفسيراً جميلاً بالإشارة لقوله تعالى : ﴿وما تلك بيمينك يا موسى؛ قال هي عصاي...﴾ فكذلك ــ يضيف ابن عجيبة «يقال للفقير : وما تلك بيمينك أيها الفقير [الصوفي]؟ قال : هي دنياي، أعتمد عليها في قيام بنيتي وأنفق منها على عيالي ولي فيها مآرب أخرى : أتصدق منها [...] فيقال له : ألقها من يدك [...] فألقاها فإذا هي حيّة تسعى كادت تلدغه في قلبه وتشغله عن شهود ربّه. فلما فرّ منها وآيس من نفعها، قيل له : **خذها** ولا تخف ! لأنك غني بالله عنها؛ فتأخذها بالله، لا بنفسك، وتدفعها كذلك»[1].

وعليه، ووفقاً لهذا المنطق، فلن يكون ذلك التجريد أو التطهير غاية في ذاته، من حيث أنه يظل دائما تجربة مؤقتة، تدل على حالة من «الفناء»

(1) ابن عجيبة، **شرح المباحث الأصلية**، ج 2، ص 36.

لا يصير الصوفي كاملاً إلا بعد خروجه منها إلى مقام «البقاء» و«التمكين» في هذا الواقع، واقع العالم الإنساني المعيش... وقديما سأل الصوفي أحمد ابن الحواري (230هـ) أحد رهبان النصارى المنقطعين «أما كان يستقيم أن تذهب معنا ها هنا في الأرض وتجيء، وتمنع نفسك الشهوات ؟ فردّ الراهب : هيهات ! هذا الذي تصف أنت قوة؛ وأنا في ضعف»[2]! فعند ابن عجيبة إدراك لقيمة التجرد والتطهير واعتراف في نفس الآن بقيمة النزول إلى العالم والعيش وسطه. كما أنه يصرح بالقيمة المؤقتة للجانب الأول ويؤكد على القيمة المطلقة للجانب الثاني الذي هو العيش في هذا العالم وتحقيق المثل الأعلى فيه، قبل العالم الآخر...

في ضوء هذا يمكننا الرجوع إلى توضيح آراء ابن عجيبة حول دور التجريد أو التطهير في الخطاب الصوفي؛ فإذا كان مرجع الشريعة إلى امتثال أمرٍ واجتناب نهي، فإن مرجع الطريقة ومرجع التصوف إلى تخلية وتحلية «فالتخلية [بالمعنى المطلق] التطهير من الرذائل والتحلية الاتصاف بالفضائل. وإن شئتَ قلتَ : التحلية هو التنزّه عن أخلاق البهائم والشياطين؛ والتحلية التخلق بأخلاق الروحانيين»[3]. فلم يكن الإنسان مسؤولا في هذا العالم إلا لكونه مكلفاً بالتوفيق بين نزعته الأصلية التي تجعل منه ظلوماً جهولاً، بالتعبير القرآني — وهي طبيعة حيوانية ضرورية — وبين نزعته الأخرى الأصلية أيضا والمتمثلة في ميوله الروحانية أو الإنسانية بوجه عام. من هنا برزت «مشكلة» المسؤولية الإنسانية في الإسلام ونشأت ضرورة التطهير والتخلية من عيوب «البشرية» والتخلق بالفضائل «الإنسانية»... ومحال في رأي ابن عجيبة الزعم، قبل تلك التخلية، الحصول على أي تقدم إنساني أو أية معرفة «لدنية». ثم هو يضع بعد ذلك تقابلا مطلقاً بين أوصاف وأخلاق «البشرية» وبين أخلاق «العبودية» المستمدة من أوصاف الربوبية[4]. وكما قال الشيخ أبو المحاسن

(2) النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 3، ص 452.

(3) ابن عجيبة، **شرح الصلاة المشيشية**، ص 14.

(4) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 64.

يوسف الفاسي بهذا الصدد «قرب العبد من ربه على قدر بعده من طبعه»[5]. فلابد إذن من ترويض هذا الطبع على التخلص من عيوبه أو حظوظه كما يقول الششتري :

تركنا حظوظاً من حضيض لحوظنا
مع القصد الاسنا، إلى المطلب الاسنا

وهي عيوب أو حظوظ يمكن تقسيمها إلى أنواع ثلاثة :

1 ــ **عيوب النفس** : التي هي الحظوظ الجسمانية المنحصرة في «تعلق» النفس بالشهوات الجسمانية و«انغماسها» في طلب لذات «المطاعم والمشارب والمراكب والمساكن والمناكح»[6]. فالجميع يدخل تحت شهوتين عامتين هما شهوة البطن وشهوة الفرج[7]. نعم ان التخلية الصوفية لا ترمي إلى «استئصال» هذه الشهوات من الإنسان، فهي ضرورية له بل ان بعضها، كالجنس، ضروري للمريد والواصل الصوفي معا، كما سنرى عند ابن عجيبة. إلا أن هذا الأخير ينبه رغم ذلك إلى أن تلك الشهوات «إذا «سكن» منها في قلب [إنسان] لم يرحل إلى الله أبدا»[8]!

2 ــ **عيوب القلب**، وتسمى أيضا الحظوظ القلبية وأخلاق الشياطين : وهي عيوب معنوية (نفسية) أكثر منها عيوب مادية. كما أنها عيوب أو حظوظ مجتمعية أكثر منها نقائص أو انحرافات بيولوجية، وذلك كـ«حب» الجاه والرياسة والعز والكبر والحسد والحقد والغضب والحدة (القلق) والبطر (وهي خفة العقل)... والمدح والقسوة... والفظاظة والغفلة وتعظيم الأغنياء واحتقار الفقراء وكـ«خوف» الفقر وهم الرزق

---

(5) عبد العزيز بن عبد الله : **«معطيات الحضارة المغربية»**، ج 1، ص 166.

(6) **«شرح الصلاة المشيشية»**، ص 14؛ **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 64- 65؛ **«شرح النونية»**، ص 7.

(7) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 65.

(8) **«شرح النونية»**، ص 7.

والبخل والشحّ والرياء والعجب»[9] وغير ذلك مما لا يحصى، لأن للنفس من النقائص ما لله من الكمالات، كما قيل. وإذا كانت عيوب النفس داخلة ضمن الأخلاق البهيمية (الجسمانية) فإن عيوب القلب هذه تدخل ضمن أخلاق الشياطين وتنطبق عليها[10].

ومن ثم كانت تلك الحظوظ القلبية أكثر خطرا على الإنسان لأنها تستطيع التمكن من نفس الإنسان فيصعب علاجها، والتطبع بها وقتا يصيّرها كالطبع. ومن خلال الأمثلة والنماذج التي أعطيناها لهذا النوع من الحظوظ ندرك معنى قول ابن عجيبة عنها «وهذه لأقبح من الأولى وأصعب علاجا»[11]، ذلك لأنها أصبحت «عادات» ترجع إلى المجتمع وإلى ضغط هذا الأخير على الفرد الذي لا يستطيع بالتالي التخلص منها فيساهم ذلك في حجب الإنسان عن مشاهدة الحقيقة. ومن ثم عد التطهير والتحرر من هذا النوع من الحظوظ قمة التجريد وعنوان التطهير. وقد وصف ابن عجيبة خطر تلك الحظوظ أو العيوب بالنسبة للمريد وللإنسان بوجه عام فقال «واعتبر بقضية آدم مع إبليس : فكانت شهوة آدم في بطنه فتداركها بالتوبة، وكانت شهوة إبليس في قلبه فطرد إبليس»[12]!

3 ــ **عيوب الروح**، وتسمى أيضا الحظوظ الروحية أو أخلاق الروحانيين (المنحرفة) : ورغم ما يبدو من فارق أو سمو بين عيوب الروح بالنسبة للنوعية السابقية من العيوب والنقائص، فهي ترجع في نتيجتها ونهايتها إلى عيوب وأخلاق الشياطين. والمقصود بهذا النوع من الأخلاق المنحرفة تشوف الروح أو «الفكر» إلى طلب الكرامات والمقامات والقصور والحور... وكذا استطلاع الغيب وأسرار التوحيد. فالتطلع الإرادي والحرص على ذلك باعتباره «الغاية» من الوجود هو غفلة عن

---

(9) «**إيقاظ الهمم...**»، ص 64–65.

(10) المرجع السابق، ص 64.

(11) «**شرح النونية**»، ص 7.

(12) المصدر نفسه، ص 8.

حقوق «العبودية»[13] (التي هي أخلاق إنسانية عامة) وسقوط في انحرافات أخلاق «البشرية».

وبالرغم مما يبدو من سمو هذه الحظوظ بالنسبة للنوعين السابقين عليها فخطرها كامن في «الحجب» الذي قد يحصل للمريد من تجربة التصوف فيظن «الكمال» في معرفته الذوقية، ويضيق بذلك من رحمة الله ويظن الوصول فإذا به «يتراجع» من حيث لا يدري «فطلب الكرامة والوقوف مع المقامات» ليس من المعرفة الصوفية في شيء[14]. الأمر الذي نستطيع معه القول أن العبد لا يبدأ في ترقي الطريق الصوفي حتى يزهد في «الحظوظ واللحوظ كلها ويبقى بقلب مفرد لله تعالى»[15]. وبدلا أن يتصف بالعجب وما يتبعه من شعور بالترفع والتكبر وادعاء معرفة... على المريد أن يتصف بأخلاق الروحانيين أو المفكرين والتي تدل في جملتها على مقام «الجمع» والتمكين في هذا الواقع المجتمعي وذلك كـ«سلامة الصدر وسخاوة النفس وحسن الخلق والتواضع والحلم والتأني والسكينة والوقار والطمأنينة والشفقة والرحمة والسهولة والليونة وغير ذلك من الكمالات»[16] التي هي عين الكمالات الإنسانية لأنها كمالات مجتمعية واقعية تبرهن عن نظرة ابن عجيبة إلى حقيقة التصوف، فالتصوف ليس أبدا نزعة انعزالية «رهبانية» بل هو يرمي في نهايته وغايته أن يكون مذهبا أخلاقيا ومجتمعيا بقدر الإمكان... وقد أضاف ابن عجيبة لهذه الأخلاق الإنسانية علاوة على ما قلناه واجبا آخر هو «تعظيم الفقراء والمساكين وأهل النسبة و«جميع الأمة» والكرم والسخاء والجود...»[17] وما يؤكد عليه ابن عجيبة هو أن هذه الكمالات من القيم الأخلاقية العملية لا تتم للإنسان إلا بفضل تحرره من «الخضوع للآخرين» وإخلاص «العبودية» لله وحده ومن ثم

(13) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 64.

(14) «**شرح النونية**»، ص 8.

(15) نفس المرجع والصفحة.

(16) «**شرح الصلاة المشيشية**»، ج ، ص 14.

(17) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 64.

كانت صفة «العبودية» الخالصة لله هي وحدها مصدر الكمال الأخلاقي في رأي صاحبنا وذلك سواء في جانبه الفردي أو المجتمعي والإنساني. ولا تتم صفة العبودية تلك إلا بفضل فهم حقيقي وتطبيق سليم لمعنى «الزهد» الذي يعني في غايته التخلص من كل نزعة أنانية، مادية بشرية كانت أم نفسانية شيطانية، ويكون الزهد أول ما يكون[18] في المال : وعلامته أن يستوي عند الزاهد الذهب والتراب والغنى والفقر...

ويكون ثانيا في الجاه والمراتب المجتمعية : فيستوي عنده العز والذل والظهور والخمول والمدح والذم، فلا يراعي إلا الحق، قبله الناس أم أعرضوا عنه.

ويكون الزهد ثالثا، كما أشرنا، في «المقامات والكرامات والخصوصيات» ويستوي عنده التعرفات (الامتحانات) الجلالية والجمالية كالقوة والضعف والبسط والقبض... ومعنى كل ذلك أن الزهد عند ابن عجيبة لا يعني التخلص الفعلي والدائم من التعلق بالكون وبالمجتمع، فالنظرة العميقة والمباشرة لكلامه ولكلام كثير من الصوفية في الموضوع تؤدي إلى الاعتقاد بأن المقصود هو التأكيد على عدم «الركون» والاستعباد لأي شيء في هذا الكون. ولا ضير بعد ذلك ان كان الإنسان غنياً أو صاحب منزلة مجتمعية، وقد ورد في الأثر «لم يفتكم أصحاب محمد ﷺ بكثرة صلاة ولا صيام، إلا أنهم كانوا أزهد في الدنيا»[19].

وخلاصة الأمر أن هناك تقابلاً بين أخلاق «البشرية» وبين أخلاق «العبودية (= الإنسانية)»[20] أو بين الأخلاق البهيمية والشيطانية وبين الأخلاق الروحانية والتي هي الأخلاق الإنسانية : فالقيام بحق العبودية يقتضي من السالك التجرد من أخلاق البهيميين ثم أخلاق الشياطين للتعلق بأخلاق المؤمنين والروحانيين عامة، سواء ما كان من تلك الأخلاق متعلقا

(18) نفس المرجع، ص 77.

(19) المصدر نفسه، ص 78.

(20) يجب أن ننبه أن القرآن يميز بوضوح بين مفهوم البشرية ومفهوم الإنسانية ويعطيهما المعاني التي أوضحناها سابقا.

بالجانب المادي البيولوجي كالزهد والقناعة والعفة أو بالجانب النفسي والمجتمعي كالتواضع وسلامة الصدر واحترام جميع الأمة غنيهم وفقيرهم...

ولاشك أن «التحلّي» بأخلاق العبودية أو الإنسانية هذه، بفضل التخلية أو التطهير للأخلاق البشرية (البهيمية والشيطانية) يقتضي عملية تحرر مستمرة دون أن تؤدي هذه العملية إلى أية نزعة انعزالية. ولذلك يقول ابن عجيبة «فإذا «تخلق» العبد بهذه الأخلاق و«تحقق» بها ذوقا — بعد أن تخلص من أضدادها — كان «عبدا» خالصا لمولاه «حرا» مما سواه»[21] من العوائق البهيمية والشيطانية التي تعوقه نحو الكمال الإنساني وتعرقل دوره في المجتمع كعضو صالح في بيئته الإسلامية حيث يعمل أفرادها على «التخلق» بالمثل «الأخلاقية» و«يتحققون» بها ويعملون جهد طاقتهم في سبيل تطبيقها...

وبعد أن أوضحنا جملة من العيوب أو الحظوظ الجسمية والنفسية والفكرية التي يجب التجرد منها نعود مرة أخرى إلى بيان طبيعة وغاية ذلك التجرد أو التخلية منطلقين في توضيح تلك الطبيعة من حيث انتهينا منذ قليل حين بينا بعض العراقل الخلقية التي يجب التخلص منها... إن ذلك يؤكد أن طريق التصوف مليء بالعوائق والصعوبات وأنه ليس بالطريق الهين ولو كان كذلك لادّعى الكمال والوصول والولاية عامة الناس[22] كما قال أبو الحسن الششتري :

ولو كان سر اللّه يدرك هكذا
لقال لنا الجمهور ها نحن ما خبنا!

وقد علق ابن عجيبة على هذا البيت بقوله : لو كانت المعرفة الصوفية، وهي الكمال الذي يطمح إليه الصوفي من كل تجريد وتجربة أخلاقية، لو كانت «تنال هكذا بلا مجاهدة ولا تربية لادعاها كل الناس، لكنها لا تنال إلا بذبح النفوس وحط الرؤوس لأربابها وبذل الفلوس زهدا فيها وارتكاب

---

(21) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 66.

(22) «شرح النونية» ص 19–20.

الشدائد والأهوال ومفارقة الأوطان والأحباب...»[23]. ان التجريد أو التطهير يتخذ مسالك متعددة وصوراً متباينة ومواقف متتالية، وقد جربها ابن عجيبة وسلك عوائصها[24]. ولنستمع إليه كيف يضرب لنا نماذج من تلك المعوقات مستنبطا إياها فيما نظن من حياة أقطاب التصوف الإسلامي الذين تعرضوا لأنواع شتى من «الامتحانات» التي تشهد على مدى تشبت هؤلاء بمبادئهم الأخلاقية التي آمنوا بها وعملوا على تطبيقها :

أ ــ فأول المعوقات التي تعترض المريد في سيره «تسليط الناس عليه بالإذاية والإهانة والتصفير» وقد يؤدي به الأمر إلى ضربه والتشهير به وقتله.

ب ــ فإذا صمد وصبر واستمر في طريقه وسيره لم ينج من تعرض «إبليس» له ــ الذي يتجلى له في شكل وساوس وأوهام ــ محاولا تفتيت عزيمته وتشكيكه في مبدئه وتخويفه من نتيجة تصرفه...

ج ــ فإذا نجح في طرد هذه الوساوس والظنون لم يسلم أيضا من «فتنة» الدنيا وزينتها وعاجل ثمارها.

د ــ «فإذا أعرض عنها تعرض له الآخرة بحورها وسائر نعيمها».

هـ ــ فإذا تحرر حتى من هذا الطمع ربما وقع تحت فتنة الكرامات وحلاوة الأحوال والمقامات.

تلك أنواع من المثبطات للهمة ومعوقات تعوق السير المخلص نحو الحياة المثلى تقتضي كل مرحلة من مراحلها عملية تطهير وتجريد مستمر وعملية إخلاص وتجديد للنية دائم، يصبح صاحبها بحق «إنسانا» بمعنى الكلمة. أما لو وقف السالك مع مرحلة من هذه المراحل من الامتحانات والاختبارات فإن مصيره رجوعه إلى ما كان والحرمان من الوصول (إلى الكمال) «واما من وصل ــ فعلا ــ فلا رجوع له»[25].

---

(23) نفس المرجع والصفحة.

(24) انظر الباب الثاني من كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**.

(25) «**شرح النونية**»، ص 20.

ويؤكد ابن عجيبة في أكثر من مكان ان هذا الاختيار يكون أخف على نفس المريد لو أنه استرشد بشيخ تربية عارف بأغوار النفس مطلع على عالم الواقع والمثال «فمن اتصل بشيخ التربية سهل عليه ذلك كله إن التزم وتأدب. وإن لم يتصل بشيخ التربية أتعب نفسه بلا طائل كما جربنا ذلك وذقناه... «وجرب ! ففي التجريب علم الحقائق». فطريق التصوف إذن لا يعرف للراحة معنى ولا للتوقف عن السير إلى الكمال الأخلاقي مبرراً معقولا وكما قال الششتري :

وكل مقام لا تقم فيه إنه
حجاب، فجد السير واستنجد العونا

ولابن عجيبة محاولة لصياغة بعض الحكم يصف فيها معوقات وعزائم التطهير واضعا الأولى في مقابل الثانية فقال :

«لولا الوقوف مع ظلمة الأكوان، لأشرقت على القلب شمس العيان.

لولا العوائق، لأشرقت شمس الحقائق.
لولا التدبير والاختيار، لزال عن القلب ظلمة الأغيار.
لولا الشهوات والحظوظ، لتصرفت الهمم بأسرع من اللحوظ.
لولا المساوىء والعيوب لظهرت أسرار الغيوب».

ثم قال عن العزائم :

«لولا مجاهدة النفوس، ما ظهر سر الخصوص؛
لولا صحبة الرجال، ما عرف النقص من الكمال».

وهذا يعني أن التجرد أو التطهير والتخلية وضمنها التحلية تمتد إلى أكثر من ميدان بل إلى جميع مجالات الحياة الفردية والجماعية، وكل ما يمكن في الحياة أن يقنن أخلاقيا ويشترط فيه سلوكا وموقفا خاصا جاز أن يصبح موضوعا للتطهير وللتصفية والتجريد لأنه بطبيعته قابل للانحراف كما هو قابل للتقويم والكمال. وهذا التقويم أو الكمال هو ما يطمح إليه كل صوفي من وراء كل تخلية وتحلية. وقد بعث الشيخ العربي الدرقاوي برسالة إلى ابن عجيبة وإلى سائر الدرقاويين المسجونين بتطوان يوصيهم بالتقوى والصبر والثبات، فحاول في رسالته حصر المجالات التي يمكن أن تصبح

موضوع تقويم أخلاقي وتطهير في حياة الإنسان، ومما قال لهم في وصيته : ... واجعلوا **أنفسكم** أرضية، **وقلوبكم** سماوية، **وأرواحكم** علوية، **وأسراركم** قدوسية، **وأفعالكم** عبودية، **وأقوالكم** إذكارية، **وأبدانكم** أيوبية، **وحالتكم** إبراهيمية، **وإيمانكم** محمدية، **ودعوتكم** موسوية، **وأحوالكم** صوفية، **وعلومكم** ربانية...».

ومهما يكن من تعدد مجال التخلية والتطهير سعيا وراء تحقيق المثل الأعلى فإن المجال العام لذلك التطهير يمكن حصره في ميدان النفس وقواها المختلفة. وقد أشبع متصوفة الإسلام قوى النفس البشرية دراسة وتحليلا لا مزيد عليه، وفي رأي الشيخ محمد البوزيدي أن أحسن فرصة للتطهير أو تهذيب النفس هو وقت هجومها وتكالبها على شهوتها[26]، فيجب عندئذ إخراجها عن «عوائدها» المكبلة لها «فاسلخها ــ يقول البوزيدي مخاطبا تلميذه ابن عجيبة ــ من أوصافها الذميمة والبسوها الأوصاف الحميدة سيما عند ظهور وصفها ظاهراً، فذلك الوقت أسرع لقتلها من لمحة البصر، وأسرع لحياتها كذلك»[27]! ومن الغفلة الكبيرة في رأي البوزيدي الاشتغال بـ«محاربة» النفس واستئصال غرائزها، فذلك مستحيل، بل يجب «تحويل» قواها وتوجيهها إلى خدمة المثل الأعلى «ولكن ــ يقول البوزيدي ــ اشتغلوا بالله (عن طريق تقمص صفاته المثالية)» يكفيكم شرها ويمنعكم بأسها» ثم مهما تعددت أشكال خرق العوائد وتنوعت أخلاق صاحبه فهو يقوم عند ابن عجيبة على الاتصاف بصفتي : الذل والفقر. إذ هما بابان للوصو إلى الله مباشرة حسب رأي ابن عجيبة الذي نراه يحاول الابتعاد بهاتين الصفتين عن كل معنى قدحي ومفهوم وضيع فيعرفهما تعريفا صوفيا ساميا : فالذل الصوفي يقتضي «التواضع» أمام سائر الناس أعيانا كانوا أم عامة وخصوصا التواضع مع الإخوان الذين يعتمدون عليك في شؤونهم. أما الفقر فهو يقتضي عدم «الاستغراق الكلي» في جمع المطامع والكماليات وإفراغ القلب من «حبها» دون أن يعني هذا ــ كما أوضحنا

(26) انظر رسالته إلى ابن عجيبة : **«تاريخ تطوان»**، م 6، ق 2، ص 247.
(27) نفس المرجع والصفحة.

في مناسبة سابقة ــ الدعوة إلى إفراغ اليد من الدنيا بالكلية[28]... وقد حاول محمد البوزيدي ــ شيخ ابن عجيبة ــ توضيح معنى ذلك «الذل الصوفي» باعتباره منحصراً في مفهوم «التواضع»؛ ذلك أن «تواضع العبد على قدر معرفة ربه : فمنهم من انتهى به التواضع إلى أن حمله على التواضع (ليس فقط مع رفاقه وأصدقائه بل وأيضا) مع الحجر والمدر، والأخيار والأشرار لشهوده صنعة الجبار»[29] وحسب الشيخ البوزيدي أن مجرد ادعاء الإنسان «الترفع» عن الكلب مثلا لمجرد كونه كلباً هو عين التكبر «وهل الكلب فيه تصير صنعة الله وحكمته وقدرته وإرادته وعلمه» أقل مما هي متمثلة في ذلك الإنسان ككائن حسي أيضا وكمخلوق ؟! ان «المنزلة الحسية» لا اختلاف كبير فيها بين الإنسان والحيوان وما الأكوان الأخرى والحيوانات الأخرى «إلا أمم أمثالكم» بتعبير القرآن، ويبقى الإمتياز بين الإنسان وغيره، بعد المظهر الحسي، في اضطلاعه بصفات وحق «العبودية» التي تكلمنا عنها سابقا والتي تقتضي من الإنسان الإيمان والعمل على تحقيق المثل الإنسانية العليا في هذا العالم «فليس للعبد ــ يقول البوزيدي ــ إلا منزل واحد إن نزل فيه نجا وإن خرج منه هلك، وهو منزل العبودية»[30].

هذا عن معنى الذل أو «التواضع» بالاصطلاح الشائع. أما عن الفقر فهو كما قلنا لا يعني عند ابن عجيبة ولا عند شيخه «إخلاء اليدين» من الضروري ولا حتى من الكمالي، بل هو بالأولى يدل في جوهره على عدم «الركون» إلى المال وعلى الاتصاف بالكرم، ومن ثم كتب الشيخ البوزيدي لتلميذه ابن عجيبة ــ وهو يعلم أنه متلبس بشيء من المال والمتاع ــ يوصيه بضرورة الكرم الذي يعني اجتناب البخل والتدبير في آن واحد فقال : «وأوصيكم ألا تتكلّفوا لبعضكم بعضاً... فالكلفة غفلة»! ثم يشرح معنى الكلفة بقوله : «هي أن يتكلف الفقير (الصوفي) بما ليس عنده...

(28) **الفهرسة**، ص 52.

(29) **«تاريخ تطوان»**، م 6، ق 2، ص 250.

(30) **«تاريخ تطوان»**، م 6، ق 2، ص 250.

فالصوفي الحقيقي إذا وجد أنفق، وإذا فقد اتقى، أعني الكلفة. فلا تتكلفوا لنفوسكم ولا لغيركم لتكونوا من الأتقياء» وقد قال الرسول ﷺ : «أنا وأتقياء أمتي براء من التكلف...»(31).

د ــ رفع الهمة عن الكونين كغاية قصوى للتطهير : ومن الطبيعي في الفكر الصوفي ألا يقف عند حد محدود في «سيره» وتطلعاته نحو تحقيق المثل العليا والكمالات التي لا تتناهى. وهذا هو الذي دفع الصوفية دائما إلى التنبيه على عدم الخلط غير الحكيم بين الشريعة والحقيقة وطغيان أحدهما على الآخر ورفضهم تعميم تطلعاتهم الأخلاقية على سائر الأفراد، إذ الهمم تختلف والقدرات لا تتساوى. وبالتالي إذا جاز الوقوف عند حد معلوم من الكمال والأخلاق بالنسبة لعامة الناس فإن الصوفية يأبون إلا أن يسيروا في سبيل تحقيق ذلك الكمال إلى حد أبعد مما تستطيعه الحالة العادية للهمم الموجودة عند أغلب الناس... ولعلهم يعذرون في ذلك من حيث أنهم يصدرون عن نزعة الإنسان الدفينة التي لا ترضى بمقام من المقامات الأخلاقية أو الفكرية، ومعذورون أيضا من حيث أنهم يكلفون غيرهم بنهج سبيلهم ولا يطالبون «بتعميم» هذا الجانب من أخلاقهم وتطلعاتهم نحو ما يسمى «برفع الهمة عن الكونين».

فالسير الحثيث للتحلية الأخلاقية في الفكر الصوفي لا يقف عند حد وهو سير يقوم، كما رأينا، على أساس من الإخلاص والزهد حسب قول الششتري في مطلع نونيته :

أرى طالبا منا الزيادة لا الحسنى
بفكر رمي سهما فعدّ به عدنا

وقد أوضح ابن عجيبة في شرحه لهذا البيت أن المقصود بالزيادة المذكورة «النظر لوجهه (= وجه الله) الكريم ودوام شهوده، أو المعرفة وزيادة الترقي فيها أبداً سرمداً»(32). ثم أضاف «وإنما كان مطلبهم ذلك لانفكاك همتهم ورفعها عن الأكوان : فالجنة كون من الأكوان، فمن رحل

(31) المصدر السابق، ص 248.

(32) «شرح النونية»، ص 4.

بقلبه عن الدنيا وطلب الجنة [جاعلا منها الباعث الوحيد إلى تطلعاته الأخلاقية] فقد رحل من كون إلى كون، كحمار الرحا : ما انتقل عنه هو الذي صار إليه ! [كما قال ابن عطاء الله] والمطلوب إنما هو الرحيل من الكون إلى المكوّن». وهذا موقف أخلاقي غاية في التجرد وغاية في الإخلاص أيضا : إنه دعوة للمبادرة والعمل دون التساؤل عن الجزاء والربح. وقد مدح الله تعالى هذا الفريق من العاملين الذي هو فريق خاص، لأنه فريق المبادرة للقيام بالواجب لأنه واجب — كما يقول كنط — فقد حكى القرآن عنهم أنهم فقط «يريدون وجهه... أي ذاته»[33] التي هي غاية الغايات. فالمقصود هو «شهود الحبيب الذي هو نعيم الأرواح لا الجنة التي هي نعيم الأشباح»!

وينتبه ابن عجيبة إلى دور «الجنة» — أو الكون الثاني — في الحياة الدينية والأخلاقية لعامة الناس بل وبالنسبة للصوفي أيضا كما أوضح ذلك أحدهم بقوله :

ليس سؤلي من الجنان نعيما
غير أني «أريدها» لأراك

ولذلك فالجنة أعدها الله للمؤمنين من عباده وللمتقين من أوليائه ولكن «المراد أن معاملتها (يقول ابن عجيبة) ليست في مقابلة ذلك وإنما هي عبودية (خالصة) ومحبة وطلبا لما هو أولى وأعظم. والله تعالى أعلم»[34].

وهكذا ندرك أن «التجرد» ورفع الهمة عن الكونين لا يدل بتاتا على إنكار قيمتهما، فالدنيا — أو العالم الأرضي — ضرورية باعتبارها مرحلة «عمل وامتحان وتهيء» للعالم الآخر، وهذا الكون الثاني ضروري أيضا لأن فيه يقرر مصير كل شخص وفيه يقرب المؤمن إلى مثله الأعلى الذي كان يسعى دوما إليه. وقد ذكر ابن عجيبة هذين النوعين من رفع الهمة أو التجرد في رسالة إلى أتباعه بقبيلة «بني حسان» فجعل التطهير أو التجرد

(33) «شرح النونية»، ص 5.
(34) المصدر السابق، ص 7.

نوعين[35] : تجرد من مشاغل هذا العالم ومن التلهف عليه، يؤدي إلى تنوير القلب بـ«المعارف والأسرار... وإن تفرغتم من هموم الآخرة أشرقت عليكم أنوار الذات العلية، وكفاكم الله أمر الدارين».

II ـــ في قيمة ودلالة المعاناة في التجربة الصوفية :

عند شرحه للحكمة العطائية «إذا فُتح لك وجه من «التعرف» فلا تبالي معها إن قلّ عملك...»[36] يحرص ابن عجيبة أن يبيّن قيمة البلاء أو الألم الجسدي (= المرض) وكذا قيمة المعاناة النفسية والمجتمعية في عملية التجرد أو التطهير وفي المعرفة معاً. فالألام التي تنزل بالمريد إنما هي من باب «التعرفات» الجلالية والاختبارات الإلهية التي قد تؤدي بالسالك إلى الترقي في المعرفة الصوفية والمقامات الأخلاقة؛ كما أنها، بعكس ذلك، قد تؤدي به إلى الطرد والعقاب. من هنا يؤكد ابن عجيبة ضرورة تقبل «هذه **التعرفات** الجلالية والنوازل القهرية»، معدّداً منها بعض الآلام الجسدية «كالأمراض والأوجاع» أو النفسية كـ«حد الشدائد والأهوال وكل ما يثقل على النفس، كالفقر والذل وإذاية الخلق وغير ذلك مما تكرهه النفوس»[37].

إن للابتلاء الجسدي أو النفسي قيمة عند ابن عجيبة لا تصل إليها قيمة أخرى في مجال التجربة الصوفية. إذ هو الطريق الأسلم والمسلك المضمون المؤدي إلى الغاية التي هي المعرفة الذوقية والتعرّف على الذات الإلهية في صورها الجلالية أو الجمالية «فكل ما ينزل بك من هذه الآلام ـــ يقول ابن عجيبة ـــ[38] فهي نعم كثيرة ومواهب غزيرة تدل على قوة صدقك، إذ بقدر ما يعظم الصدق يعظم التعرف». وإذا كان الألم يؤدي هكذا إلى الغاية التي يطمح إليها الصوفي الصادق، ألا وهي التمكين والنجاح

---

(35) **الفهرسة**، ص 126.

(36) **الفهرسة**، ص 52.

(37) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 22.

(38) **«إيقاظ الهمم...»**، نفس المعطيات السابقة.

في تجربته، أدركنا أن الألم ليس تجربة ساذجة، بل تجربة لحمتها الصبر وأساسها شدة اليقين. وحيث كانت هذه التجربة تعرّفا جلالياً واختباراً إلهياً كان لابد هنا من التمييز بين الجانب الأصيل والصادق والجانب الزائف فيها، وذلك ما حاول توضيحه كل من الشيخ العربي الدرقاوي وتلميذه محمد البوزيدي «فكثير» من المدّعين ـــ يؤكد ابن عجيبة ـــ يظهرون على ألسنتهم «المعرفة» [التي هي نهاية التطهير والتجرد] فإذا وردت عليهم عواصف رياح الأقدار ألقتهم في مهاوي القنط والإنكار»(39)!

تلك علّة تأكيد المتصوفة على ضرورة الصبر على المعاناة، لكونه تجربة إنسانية توسع من أفق صاحبها وتوطن قدمه في مواجهة الأخطار والمهالك. وعليه، فإن الخطر الحقيقي ليس هو مواجهة تجربة «الألم» هذه وطلب معرفة الله فيها، بل الخطر فيمن يدعي الصدق في طلب تلك المعرفة ـــ وربما ادعى الحصول عليها ـــ «فإذا تعرف له الحق تعالى [في تجربة امتحان معين] هرب منه وأنكره» كما قال الشيخ الدرقاوي(40). ولهذه الامكانيات التي تشتمل عليها تجربة الألم، إمكانية النجاح أو إمكانية الفشل بمختلف درجاتهما، يميز محمد البوزيدي ـــ شيخ ابن عجيبة ـــ بين ثلاثة أقسام من «التعرفات الجلالية»، أي من الامتحانات والآلام، وذلك من حيث انعكاساتها على الجانبين الأخلاقي والمعرفي. فأقسام تلك التعرفات هي من حيث النتائج ثلاثة أقسام، قسم عقوبة وطرد وقسم تأديب وتنبيه وقسم زيادة وترقي :

أ ـــ القسم الأول يشمل من يدعي معرفة بالله والتزاما بحدوده، فإذا نزلت به نازلة مجتمعية أو نفسية أو جسدية، لم يستطع رؤية الله في أية تجربة من هذه التجارب أو فيها جميعا فهو ممّن «يعبد الله على حرف»! فيفقد صبره لأنه فاقد «المعرفة» التي كان يدعيها بربه أو يدعي صدق التوجه إليه. وهكذا حينما «يسقط» في القنوط واليأس يزداد من الله طردا

---

(39) نفسه، ص 23.

(40) «**إيقاظ الهمم..**»، ج 1، ص 23.

وبعدا إذ ﴿لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾[41]. ولاشك أن اليأس هنا والقنوط والسخط والانكار ــ كما يقول البوزيدي ــ يعني الاعتقاد بعبثية الحياة والثورة أو السخط على مختلف أنواع الآلام باعتبارها حوادث لا معنى لها ولا معقولة. ولاشك أن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يؤدي في رأي الصوفية إلى المعرفة أو التمكين وفهم حقيقة الوجود، بل إنه يصل بصاحبه، وبسرعة، إلى الغرق في اليأس.

ب ــ أما النوع الثاني من أنواع تجربة الألم فالمقصود به تجربة المريد المبتدىء ــ روحيا وفكريا ــ في سلوك طريق المعرفة الصوفية وطريق التصوف والذي تتميز تجاربه بنوع من الشك والارتباك وبنوع من الإقدام والتراجع الذي يسود فيه الليل والظلام الفكري و«يسيء الأدب، فيؤدبه الحق تعالى فيعرفه فيها (أي في تجربة الألم) وينتبه لسوء أدبه وينهض من غفلته. فهي في حقه نعمة في مظهر النقمة»[42].

ج ــ أما القسم الثالث فهو الذي أوضحناه سابقا والذي يجعل من تجربة النوازل القهرية والآلام مطية للزيادة والترقي، فيعرف صاحبها كيف يتأدب مع الله فيها، ويعتبرها ــ مهما كان مصدرها ــ مجالا لاختبار طاقته الأخلاقية والفكرية. ومن ثم حق لصاحب هذا النوع الأخير أن يترقى إلى مقام اليقين والرسوخ والتمكين وهو مقام الأنبياء والصديقين...

وفي رأي ابن عجيبة ليس أنسب للسالك في تجربة الألم وفي هذه التعرفات الإلهية من الاعتقاد بوجود علاقة جدلية بين المواقف الأخلاقية التي «تفرضها» تلك التعرفات الإلهية، وبين المواقف التي ينبغي للسالك أن يواجه بها تلك التعرفات : **فالأضداد تؤدي إلى الأضداد**، هذا ما أكده ابن عجيبة في نظرية المعرفة سابقا وما يؤكده هنا في الأخلاق. ومن ثم يكون من التهور الكبير مواجهة التعرفات والاختبارات الإلهية بمواقف من «جنسها»، ففي ذلك تجاهل لواقع التضاد بين التجليات الإلهية والأخلاق

---

(41) القرآن، آية 87، سورة 12.

(42) «**إيقاظ الهمم...**» ج 1، ص 23.

الإنسانية، وفي ذلك تطاول من ضعيف على من لا تحد قوته، وتجاهل لتلك القدرة ثم سقوط في اليأس والعبث وبالتالي استحقاق للطرد والسخط. بل بالعكس يجب تقبل تلك التعرفات الإلهية التي «تفرض نفسها» بخُلق معارض ومقابل لذلك النوع من التعرف، فبفضل هذا «التنوع» يحل «الانسجام» في الأخلاق — بين أخلاق الربوبية وأخلاق العبودية — ويرتفع التناقض وتحصل الفائدة من تجربة الألم. فالقاعدة العامة هنا هي أنه «إذا أردت أن يسهل عليك الجلال فقابله **بضده** وهو الجمال، فإنه ينقلب جمالا»! فمثلا «إذا تجلى (الله لك) باسمه القابض في الظاهر فقابله أنت بالبسط في الباطن، فإنه ينقلب بسطا. وإذا تجلى لك باسمه القوي فقابله أنت بالضعف... وهكذا يقابل الشيء **بضده** قياما بالقدرة والحكمة»[43] أي تبعا للعلاقة الجدلية بين تجليات القدرة الإلهية (الجلالية والجمالية) وبين الأخلاق والأفعال الإنسانية. فلابد إذن أن ينحل ذلك التضاد في الأخير إلى نوع من الانسجام الذي يعني بوجه عام قبولا إراديا من جانب السالك للأقدار من غير سخط أو يأس «ولا تعجيل ما تأخر ولا تأخير لما تعجل. بل يكون محط نظره إلى ما يبرز من عنصر القدرة فيتلقاه بالمعرفة»[44]. ويكون الصوفي عندئذ «ابن وقته» عارفا بواقعه.

وهذا المقام يقتضي منا أن ننبه إلى أن تقبل السالك لمختلف الامتحانات والآلام يختلف اختلافا بائنا عن كل نزعة «مازوخية» وعما عرف لدى أتباع بعض الاتجاهات من مبادرة نحو «تعذيب النفس» بمختلف الأشكال : ان تجربة الألم لا يكون لها أدنى مدلول صوفي إن لم يكن يعتقد أن مصدر ذلك الألم في النهاية هو الله ذاته أو يخوض تلك التجربة بأمر من الشيخ المربي : وخارج عن هذين المصدرين من الأمر لا معنى لأية تجربة للألم ﴿ولا تلقوا «بأيديكم» إلى التهلكة﴾ كما يقول القرآن[45]. ومن ثم ندرك

(43) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 23.

(44) نفس المرجع والصفحة.

(45) القرآن، آية 195، سورة 2.

الفارق الواسع بين الألم الصوفي وبين التعذيب الإرادي للنفس لدى بعد الطوائف الروحية أو بين الرغبة في الانتحار والاقدام عليه لدى بعد الفلاسفة الرواقيين مثلا أو عند البعض من مفكري وفلاسفة الغرب الذين توهموا الكمال في الآلام وخصوصا في الانتحار الذي سماه «نيتشة» «عيد الأعياد» وأبدى أسفه بكون الناس لم يتعلموا بعد كيف يحتفلون بهذا العيد الذي هو أجمل الأعياد[46] ! فهو، وبعد أن أوصى بضرورة التعجيل بالموت أو بالأحرى بالقتل بالنسبة للمشوهين وللعبيد وللحالمين بالقيم القديمة الزائفة[47]، يعود فيمجد الموت الإرادي أو الانتحار الذي يقدم عليه «البطل» القوي الذي استنزف كل طاقته، فبالنسبة لهذا البطل الممجد للحياة «متى شعر ببدء الاضمحلال، فيسرع بالاحتفال بهذا العيد العظيم : عيد الموت»[48] الإرادي أو عيد الانتحار.

وقد أدرك سقراط قديما «عبث» هذا النوع الأخير من هذا الألم أو بالأحرى هذا التخلص من الألم[49]. ونحن في غنى عن بيان عبث ذلك أيضا في رأي مفكري الإسلام والصوفية منهم بالخصوص. وقد قال ابن عطاء الله في إحدى حكمه المعبرة عن ضرورة ذلك التقبل الصوفي لجميع الواردات الإلهية جلالية كانت أو جمالية والتي هي من قبيل التعرفات والاختبارات الإلهية، قال «إرادتك التجريد (الذي يتضمن تجربة الألم) مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية (باعتبار أنها تجربة مزيفة غير واردة ولا مأمور بها). وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية»[50]. فالحكمة كلها في الانتظار والقدرة على

(46) د. عبد الرحمن بدوي «نيتشة»، ص 232، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1956.

(47) المصدر السابق، ص 189.

(48) المصدر السابق، ص 234، وانظ أيضا «الموت والعبقرية» لنفس المؤلف، ص 96.

(49) انظر محاورة «فيدون»، ص 27-28.

(50) «**إيقاظ الهمم...**» ج 1، ص 13-14.

المواجهة، وإذا كان شرط الانتظار عدم منازعة الأقدار الإلهية بالإرادة البشرية، فإن تقبل تلك الأقدار يتوقف على شرط هذه الإرادة البشرية أو الإنسانية بمعنى أدق. ومن ثم كانت تجربة الألم في رأي ابن عجيبة تجربة إنسانية حية ذات مدلول إنساني إلهي في آن واحد.

III ـ جدل التطهير والذكر :

أ ـ **السند «الديني» للذكر الصوفي** : يعرف الهاشمي ابن عجيبة ـ شقيق أحمد بن عجيبة ـ الذكر الصوفي بقوله «الذكر توافق باللسان، وتواجد بالأبدان، وشهود بالعيان»[51]. وعند شرحه للحكمة العطائية حول ضرورة الذكر والتي ورد في أولها «لا تترك الذكر لعدم حضور قلبك مع الله فيه، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلته في وجود ذكره...» يقول أحمد ابن عجيبة شارحا هذه الحكمة ومبينا قيمة الذكر ودوره في التطهير وموضحا السند الديني للذكر الصوفي «الذكر ركن قوي في طريق القوم وهو أفضل الأعمال، قال الله تعالى : ﴿أذكروني أذكركم﴾. وقال أيضا : ﴿اذكروا الله ذكراً كثيراً﴾. وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما بأن كل عبادة جعل لها الله وقتا مخصوصا إلا الذكر وقال تعالى : ﴿اذكروا الله ذكرا كثيرا﴾، وقال أيضا : ﴿فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم﴾»[52].

ولا تفوت ابن عجيبة الاستعانة ببعض الأحاديث التي تحبذ ترطيب اللسان بذكر الله وما أورده في ذلك قول الرسول ﷺ : «لكل شيء صقالة، وإن صقالة القلوب ذكر الله، وما من شيء أنجا من عذاب الله من ذكر الله...»[53]. إلا أنه يحرص بالإضافة إلى ذلك أن يبيّن أن سند

(51) الهاشمي بن عجيبة : **قوانين الصوفية**، ص 497، مجموع رقم 244، ق.م، تطوان.

(52) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 79.

(53) ابن عجيبة : **اللوائح القدوسية في شرح الوظيفة الزروقية**، ص 19، مخطوط رقم 301، ق.م، تطوان.

الصوفية في ذكر الله وخاصة ذكر «لا إله إلا الله» إنما يرجع إلى المصدر الذي تجتمع عليه كثيرا من الطوائف الإسلامية ألا وهو الحسن البصري ثم علي بن أبي طالب ومنه طبعا إلى الرسول عليه السلام. ذلك أن علي بن أبي طالب — كما يزعم ابن عجيبة — سأل النبي ﷺ عن «أي الطرق أقرب إلى الله وأسهلها على عباد الله وأفضلها عند الله» فرد عليه الرسول : «بمداومة ذكر الله». فلما سأل عليّ النبي عن كيفة الذكر قال له ﷺ : «غمض عينيك واسمع مني ثلاث مرات ثم قل مثلها وأنا أسمع» فقال ﷺ : لا إله إلا الله، ثلاث مرات، مغمضا عينيه. ثم قال عليّ كذلك»[54]. إلا أن ابن عجيبة يضيف قائلا : «ثم لقنها علي للحسن البصري ثم الحسن لحبيب العجمي ثم حبيب لداود الطائي، ثم داود لمعروف الكرخي، ثم معروف للسري، ثم السري للجنيد. ثم انتقلت إلى أرباب التربية. فلا مدخل على الله إلا من باب الذكر... ولابد منه في البداية والنهاية»[55].

ب — **دور الذكر في التقدم في التطهير** : ويوصي ابن عجيبة — على غرار نصيحة ابن عطاء الله — بضرورة التزام المريد للذكر الصوفي حتى ولو لم يستطع الالتزام بقواعده وأهمها تركيز الذهن واستغراقه في معاني الذكر. ذلك لأن كل حركة، كحركة اللسان وهيئة الذاكر إلا ولها قصد وغاية، ومهما غفل الإنسان عن الغاية من تلك الحركة فلابد من أن ينتبه إليها يوما وأن يرجع لتأملها. وربما كان اشتغال مجرد اللسان بحركة الذكر، بالرغم من الغفلة عن معناه، أحسن مناسبة لصرفه عن الغيبة والسعي بالنميمة ! وقد شكى بعضهم كثرة ذكره باللسان مع غفلة قلبه فقيل له : «اشكر الله (أولا) على ما وفق من ذكر اللسان»[56]!

ويظهر أن الذكر يلعب دورا أساسيا من حيث كونه يقوم بعملية تمهيدية نحو التطهير بما يتيحه من فرص «لتركيز الفكر» على الموضوع

(54) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 80.

(55) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 80.

(56) نفس المرجع.

الرئيس الذي اختار الاتجاه إليه والمتضمن في مختلف صيغ وكلمات الذكر... وأن تكرار محاولة تركيز الذهن أثناء الذكر لكفيلة بانتشال الذاكر من حال الغفلة إلى حال الحضور مع الموضوع المذكور. وهذا ما عبر عنه ابن عطاء الله بقوله في حكمته السابقة : «... فعسى أن يرفعك (الله) من «ذكر مع وجود غفلة «إلى» ذكر مع وجود يقظة». ومن ذكر مع وجود يقظة إلى «ذكر مع وجود حضور». ومن ذكر مع وجود حضور إلى «ذكر مع غيبة عما سوى المذكور». وما ذلك على الله بعزيز[57]. وفي هذه الحال يصير «الذاكر ــ كما يقول ابن عجيبة ــ مذكورا والطالب مطلوبا والواصل موصولا»[58].

وقد بين الشيخ محمد البوزيدي أهمية الذكر في التطهير، وذلك في رسالة له بعثها إلى أحمد بن عجيبة مما جاء في هذه الرسالة قوله[59] : «سيدي، فلا شيء أحب إلى الله مثل الأسماء التي يُذكر بها، لا شيء أحب إلى الأسماء مثل من يذكرها، فإن الأسماء أذيال المسمى، وإن شئت قلت عين المسمى». ثم يبين طبيعة وغاية هذا الذكر فيقول : «فمن اشتغل بتكرير أسماء شيء على الدوام فني في ذلك الشيء حتى يصير يشاهده في اليقظة والمنام وفي القرب والبعد وفي الظلمة والنور، وغير ذلك حتى يغيب عن وجوده في وجوده». والسبب السيكولوجي لهذا الفناء الذي يتحقق في الذكر والاستغراق فيه، راجع كما يؤكد البوزيدي لابن عجيبة، إلى كون «العقل» هو وسيلة الإنسان لاثبات وجوده الخاص ومشاهدة نفسه، لكن هذا العقل قد يصبح «مع غيره، بسبب تكرير أسماء محبوبه». وإذا كان هذا يتحقق في حالة العشق البشري، فما أحراه أن يتحقق أيضا في علاقة الإنسان بخالقه «فهكذا ــ يقول البوزيدي ــ ينبغي للعاشق المحب الصادق أن يشتغل بذكر الله على الدوام ليلا ونهارا، حتى يمتزج الذكر مع لحمه وعروقه وأعظمه وكلتيه...».

---

(57) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 79.

(58) نفسه، ص 81.

(59) **تاريخ تطوان**، م 6، ق 2، ص 244-245.

يقسم الشيخ البوزيدي الذكر قسمين : ذكر **الجوارح** وذكر **القلوب**، فإذا كان ذكر الجوارح — مع التركيز الفكري والانتباه — يؤدي إلى الفناء في «الصفة أو الاسم» والتطلع دوما نحو التخلق «بأخلاق الرحمان» وتسليم أمره لله ووقوفه عند حدود شريعته... إذا كان هذا هو نتيجة ذكر الجوارح فإن الذكر القلبي يؤدي إلى الفناء لا في الاسم أو الصفة بل الفناء والاستغراق في الذات أيضا. واذكار القلوب هذه — حسب البوزيدي — قلّ من يعرفها، وربما كان ذلك راجع إلى أن الذكر القلبي يمثل مرحلة متطورة من الذكر يصبح فيه الصوفي قادرا على رؤية الله في كل الكون، ذاكرا إياه في كل مظاهره جمالية كانت أو جلالية... ولهذا نرى الشيخ البوزيدي يذكر علامات خاصة يتميز بها الصوفي القادر على رؤية الله ومشاهدته في كل شيء وذكره في كل آن، وتدخل تلك العلامات كلها تحت ما سميناه بالتطهير أو خرق العوائد مثلما تجلت في حياة ابن عجيبة. ولذلك نجد البوزيدي في رسالة ثانية له إلى تلميذه يقول[60] : «الذكر بالقلب هو المطلوب، والجوارح وسيلة إليه، وذكر الله بالقلب لا يحصل إلا بعد «تطهيره» من حب الدنيا والجاه وغير ذلك».

كما أن للذكر دوراً في المعرفة أو الكشف الصوفي مثلما أن له دورا في الأخلاق والتطهير ويرى ابن عجيبة أن الاستغراق في الذكر، خصوصا ذكر اسم الجلالة (الله) مفردا قد يؤدي بالصوفي المختلص إلى الترقي في المعرفة الصوفية والفناء الصوفي عن عالم الملك والملكوت والوصول إلى عالم الجبروت (وربما العودة إلى عالم البقاء) وقد قال الشريف المعسكري[61] «الأسماء الحسنى كلها للتخلق إلا اسم الجلالة (الله) فهو للتعلق». ونرى ابن عجيبة يعلق على تكرار الشيخ عبد السلام بن مشيش في صلاته المنسوبة له، اسم الجلالة ثلاثة مرات متتابعة فيقول عنه[62] : «... كرره (أي اسم الجلالة) ثلاثا على عدد العوالم الثلاثة : الملك

---

(60) المصدر السابق، ص 245.

(61) «كنز الأسرار...»، ص 117.

(62) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 33-34.

والملكوت والجبروت، فكل مرة يعني بها عالما ويرق إلى آخر حتى يتقرر بالثلاثة في عالم الجبروت..». فكما أن الذكر في الأخلاق هو عامل التطهير وخروج أو فناء عن عادات سيئة إلى أخرى حسنة جديدة، فكذلك الذكر يلعب دورا في المعرفة بحيث يكون عامل خروج وفناء عن العالم الحسي المطلق (الملك) إلى عالم المعقولات المجردة (الملكوت)، ومن هذا العالم الأخير إلى عالم المجردات المطلقة والعالم الإلهي (الجبروت). «فإذا قلت «الله» وتوجهت بقلبك إلى الكون، من العرش إلى الفرش ذاب وتلاشى ولم يبق له أثر»[63]! أما ثمرة وغاية ذكر اسم الجلالة فهي معرفة الذات وشهودها. وفي هذه المرحلة الأخيرة تنقلب طبيعة الذكر الصوفي، فلا يعود «الذكر اللساني» بنافع لأصحاب هذا المقام ولا بكاف، إذ تصبح «اللغة» عاجزة عن أداء المطلوب من استحضار المذكور أو تركيز الانتباه فـ«يسكت اللسان وينتقل القلب للجنان، فيصير ذكر اللسان غفلة في حق أهل هذا المقام» باعتبار أن اعتمادهم على اللسان أو اللغة «اعتماد» على شيء غير الله وهم قد بلغ بهم التطهير إلى التجرد من كل شيء حتى من ذاتهم فكيف يستعينون بـ«أداة» للوصول إلى الله أو ذكره وهو حاضر معهم ساكن في قلوبهم[64]؟!

ويطلق ابن عجيبة على هذه الدرجة العليا من الذكر القلبي، التي تدل على منتهى التطهير وحصول غايته، «عبادة الفكرة» الدائمة أو عبادة النظرة فالكون كله «يشهد أنه الواحد» الحاضر، ومن ثم قال أبو العباس المرسي، تلميذ الشاذلي، «أوقاتنا كلها ليلة القدر»! الشيء الذي يعطي للذكر هنا دلالة عامة **تتجاوز الذكر اللغوي إلى التذكر والتأمل الفكري**... وإن مما تعنيه هذه المرحلة من «الذكر» الذي يمكن تسميته بالذكر القلبي ــ الكوني، تمتع الصوفية فيها «بحاسة جمالية» قوية تجعلهم لا يمرون على الظواهر الكونية بنوع من عدم الاكتراث كما يفعل عامة الناس، وإنما هم يلتمسون في الكون أكثر من «آية» أو أحداث «ليقفوا عندها متأملين

(63) المرجع السابق، ص 33.

(64) نفس المصدر، ص 81.

ناظرين إليها بتعبير ابن عجيبة نظرات جمالية أو جلالية. ولا نغالي إذا قلنا أن لمظاهر الكون وأحداثه المتعددة دورا في دفع كثير من الصوفية إلى سلوك التصوف والرجوع إلى الله خالق الكون ومنظمه. وفي هذا الإطار يمكننا أن نفهم جانبا من الدوافع التي تدفع البعض منهم إلى العزلة والخلوة حيث يمكنهم مراقبة الطبيعة وتأمل الكون الواسع...

فالذكر إذن يلعب دورا مهما في دفع الآخذ به نحو المعرفة ونحو التطهير والتجرد معا، لأن الذكر دليل إلى العمل لا إلى الغفلة أو الابتعاد عن المجتمع والواقع وعن «الشرع» والقانون. وهذا ما حرص على توكيده العربي الدرقاوي الذي حكى عنه تلميذه المعسكري[65] انه سمعه يقول، مميزا بين الجانب السلبي والجانب الإيجابي من الذكر : «ليس الذكر عندنا أن يقول الذاكر : الله، الله، دائماً أو يصلي دائماً، أو يصلي على رسول الله ﷺ دائماً، أو يتلو (القرآن) دائماً أو يذكر الهيللة دائما، وهكذا، وحين يتجلى له ربه بما يخالف هواه (ويمتحنه)... ينكره ويجهله. بل الذكر عندنا أن يقوم الذاكر بالمفروض وبما تأكد من المسنون، ويترك كل ما لا يعنيه؛ فإذا ذكر الله **مع هذه الحالة** الشريفة **مرة واحدة**، أو تلا سورة واحدة أو غير ذلك خير له» من أن يعمر أوقاته بالأذكار ! وهو مفرط في القيام بواجباته الدينية والمجتمعية...

ج ــ **«السماع» كدرجة عليا من الذكر** : عند إشارتنا أعلاه لعلاقة الذكر بتزكية النفس، ألمحنا إلى ضرورة تجاوز الذكر «اللغوي» أو اللساني إلى الذكر القلبي. والواقع أن في هذا تحقيق لثلاث خطوات أو أربعة بدلا من خطوتين وذلك لأن الذكر اللغوي يتضمن، كما رأينا في بحثنا عن إشكالية اللغة الصوفية، درجتين متتاليتين : فهناك اللغة ــ العبارة التي يقوم دورها، بتعبير ابن عجيبة في «التوضيح»[66]، وهناك اللغة ــ الإشارة التي تبتعد عن التوضيح الذي يقف عنده عامة الناس إلى الاكتفاء بالإشارة والتي تقوم على أساس تحويل العبارة من مفاهيمها الطبيعية

---

(65) «كنز الأسرار»، ص 70-71.

(66) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 118 فما بعد.

المتداولة إلى دلالات جديدة يحمّلونها إياها؛ كما قد يكون من مقاصد الإشارة محاولة الاستغناء كليا عن العبارة. وهذا ما يتحقق في «السماع»[67] أو الموسيقى : فالسماع، في عرف ابن عجيبة، درجة عليا من الذكر، تلي درجة الإشارة وتسبق درجة الذكر «القلبي» وتمهد له. فالسماع نموذج للإشارة المجاوزة للعبارة المتمثلة في الذكر على المستوى العادي. ذلك أنه مهما تكن قدرة الإشارة، المعبر عنها في صورة وقالب اللغة الطبيعية، على التعميم والتلويح فإن الإشارة التي تبلغ درجة عليا من التجريد في «السماع» أو الموسيقى تتمتع بقدرة أكثر على «التبليغ» أو التوصيل وعلى التأثير أيضا : لهذا السبب نجد الصوفية أصحاب البدايات «يتواجدون عند السماع ويتحركون وتطيب أوقاتهم وتهيم أرواحهم أكثر مما يتواجدون عند الذكر (اللغوي المجرد)، لأن الإشارة «تهيّج» أكثر من العبارة»[68]. ومهما تكن شدة تجريد العبارة لابد وأن ينقش العقل عليها بعض آثاره ــ وهو صاحبها ــ فيدفع ذلك بالصوفي إلى استعمال «فكره» بينما السماع يتجاوز العقل ويخاطب العاطفة مباشرة الشيء الذي يؤدي بالسامع، كما قال ابن عجيبة، إلى الحركة والتهيّج. وهذا موقف آخر يعبر أيضا عن «الحس الجمالي» عند بعض المتصوفة وسيزدهر في تطوان بالخصوص على يد خليفة ابن عجيبة محمد الحراق وأتباعه من بعده إلى اليوم.

وإذ ينيط ابن عجيبة هذا الدور بالسماع في تربية المريد، فإنه في نفس الآن يؤكد على فائدته المؤقتة؛ لأنه لو جاز للصوفي المبتدىء أن يهيم بالسماع بعدما اكتشف دوره في التطهير وفي صقل النفس؛ ولو جاز للواصل أن يتأثر للموسيقى فذلك لكونه فانيا في الذات الإلهية، عاشقاً لكل أنواع الإشارة ومعرضاً عن مجال العبارة. أما بالنسبة للصوفية «المتمكنين» الذين خرجوا من مقام ومرتبة الفناء إلى مقام البقاء والتمكين ومراعاة الواقع، فهؤلاء في عرف ابن عجيبة قد استغنوا عن كل «إشارة»

---

(67) نفس المرجع، ص 119.

(68) نفس المرجع والصفحة.

ولم يعودوا في حاجة إليها أو إلى السماع حتى يتواجدوا أو يذكروا المشار إليه (الله)، إذ هو حاضر لديهم في كل شيء وفي كل حين «ولذلك قيل «للجنيد» : — ما لك كنت تتحرك عند السماع وتتواجد، واليوم لا نراك تتحرك لشيء ؟!... قال : «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب»»[69]! وهذا يعني أن قوة التركيز في الذكر عند الصوفي المتمكن تتحول وتتطور حتى تصير تلك القوة إلى ما يشبه ملكة «دائمة» وانشغالاً مستمراً فيستغني عن «وسائل» الذكر — من العبارة والإشارة والرمز والسماع — ليصبح ذاكراً بقلبه بصفة دائمة من حيث أنه يصبح واعياً بالحقيقة الإلهية التي يسعى إليها، والتي تصبح حاضرة دائما في كل شيء. وإذا سطعت معاني هذه الحقيقة انكسرت تلك الأواني أو الوسائل من التبليغ والتوصيل[70]...

د — **طبيعة ومشروعية «السماع»** : وإذا رجعنا إلى بيان طبيعة ودور السماع فإننا نجد ابن عجيبة يعترف[71] بأن السماع (الموسيقى) وسيلة من وسائل الترفيه عن المريد بعد حلقة الذكر (اللغوي) «خشية أن يكون حصل شيء من الملل فيروح بذلك»[72]، بل أكثر من ذلك فإن من النفوس من ترقّ وتلين بالسماع أكثر من أي شيء آخر، فيسهل لذلك قيادتها إلى التأمل و«المعالجة» والوعظ ! وغاية الشيخ «إعانة النفوس بما يقتضيه حالها... ثم إن الطباع مختلفة وأحوال السالكين مفترقة». فكما أن من السالكين من يتأثر وتنتعش قواه بالمعارف أو بالوعظ والتذكير أو بالكرامات والحكايات... فكذلك هناك من يتأثر بالسماع وبنغم الأوتار وآلات الطرب بل ان «منهم من يتأثر بسماع الزمارة ومنهم من يتأثر بسماع الطيور والبندير وغير ذلك من آلات اللهو»[73]! وقد نسب

---

(69) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 119.

(70) نفس المرجع، ج 1، ص 119–121.

(71) المصدر نفسه، ص 167.

(72) نفس المرجع والصفحة.

(73) المصدر السابق، ص 167–168.

للشيخ الشاذلي قوله بهذا الصدد :

وعنهم من يهيم على سماع
ببندير وعود ونقر طار
ومنا من يهيم على علوم
وقرآن وذكر وافتكار[74]

وللدلالة على قيمة السماع الصوفي أورد ابن عجيبة قول بعض الحكماء «من سار إلى الله بطبعه [كحال الهيام بالسماع] كان وصوله أقرب إليه من طبعه».

وفيما يخص مشروعية السماع يعود ابن عجيبة ليوضح أن «السماع» من المسائل التي كثر فيها الأخذ والرد بين المذاهب : فالمذهب الحنفي يقول بالتحريم، بينما المذهب المالكي والشافعي يميلان إلى الإباحة أو التوقف عن الحكم، فقد سئل الإمام مالك عن السماع «فقال : — لم يبلغني فيه شيء، إلا أن أهل بلدنا لا ينكرونه ولا يقعدون عنه»[75]. ولا يفوت ابن عجيبة الرجوع هنا أيضا بالسماع إلى سنده «الديني» فالأصل في السماع : الجواز، بدليل السنة ذاتها. فقد ثبت منها أن جواري «كن يغنين ويضربن بالدف يوم العيد والرسول عليه السلام حاضر»[76]، كما أن الرسول ﷺ تواجد هو وأصحابه — فيما ينقل ابن عجيبة عن ابن ليون التجيبي — «حتى سقط رداؤه عن منكبيه» حينما أنشد أحدهم بمحضره بعض الأبيات... ثم قال رسول الله لمعاوية : «مه، مه يا معاوية ليس بكريم من لم يهتز عند ذكر الحبيب». ونرى ابن عجيبة يستأنس بهذه «الأخبار» للدلالة على مشروعية السماع رغم كونه يعلق على الحديث المذكور بقوله : «وتكلم الناس في هذا الحديث (بالنقد)»[77]!!

---

(74) نفس المصدر، ص 178.

(75) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 2، ص 93.

(76) نفس المصدر، ص 94.

(77) المرجع نفسه، ص 95.

وموقف ابن عجيبة من مشروعية السماع الذي يستحق أن نقف عنده هو تنبيهه إلى أنه، مهما تكن الضجة التي تخص مشروعية السماع فهو في النهاية مجرد «وسيلة» لا تُحدد قيمتها إلا بالنظر إلى غايتها «والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدما» كما سيقول ابن عجيبة بصدد مسألة «الرقص الصوفي». وهذا ما أوضحه «ذو النون» المصري حينما قال عن السماع أنه «وارد حق، يزعج القلوب إلى الحق : فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق»(78)! فالسماع «الصوفي» إذن لا يصح إلا لمن كان قلبه حيا ونفسه ميتة وإلا فإنه ربما أدى إلى نتائج أخلاقية عكسية.

وحرصا منه على توضيح نسبة السماع إلى الذكر أو التطهير يحاول صوفينا أن يفصل في هذه المشكلة، فيقسم مسألة مشروعية السماع إلى ثلاثة أقسام : مباح ومندوب وحرام :

ــ فهو **مباح** للعارفين الذين «وصلوا» أو كادوا إلى الكمال الأخلاقي وإلى درجة «التفكر الدائم» في آلاء الله، فهؤلاء لا يضرهم السماع، كما أنه لا يقدم لهم كبير نفع، لأنهم ربما يسمعون **ألحان الكون وجماله** بصفة دائمة ومستمرة. وفي هذا الإطار نفهم كلام الجنيد حينما سئل عن سبب عدم تفاعله مع السماع فقال : «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب».

ــ والسماع **مندوب** للعارفين الغارقين في تأملاتهم الروحية المنتشلين من عالم الواقع وغير المتمكنين، فهؤلاء يعد السماع بالنسبة إليهم عامل إثارة المواجد والأشواق وتصبح للموسيقى دوراً في الزيادة في التطهير والسير نحو الهدف الأسمى. ومادام السماع يلعب بالنسبة لهؤلاء هذا الدور فهو مندوب، لأن «ما أفضى إلى الكمال فهو كامل».

ــ أما القسم **الحرام** في السماع فهو المتعلق بالسماع حينما يحضره أو ينظم من طرف أغلبية «العوام» الذين لا يقدّرون قيمة السماع أو الموسيقى ودورها في تربية العواطف، وحين تنقلب النظرة «الفنية» إلى الموسيقى،

(78) المصدر السابق، ج 2، ص 95.

إلى مجرد نظرة «جنسية» يتغلب هناك جانب الأنانية الفردية وجانب الشهوات الشخصية : فيصبح للسّماع لدى أمثال هؤلاء دور «المهيج» والمثير للشهوات والباعث على المعاصي، ويحرك فيهم الطباع الرديئة والعوائد الدنيئة، فإذا انتفت هذه العلل كان مباحا، إلا إذا حضره أهل الفساد «فيمنع مطلقاً، سداً للذرائع... (والمهم أن) من سمع بتزندق تزندق، ومن سمع بتحقق تحقق... فكل امرىء وما نوى»[79]!!

وإذا كان من ملاحظة على هذا التقسيم للسماع فهو إبرازه لوجود حاسة فنية لدى الصوفية كما أنه يدل من ناحية أخرى على الدور التربوي والأخلاقي (التطهير) الذي أناطه الصوفية بالموسيقى باعتبارها وسيلة تربية وتهذيب. وهذا ما يوضحه ابن عجيبة بكيفية أدق حينما يشرح قول «ابن البنا السرقسطي» عن السماع :

وهـــو صراط عندهـــم محدود
يـــعبره الواجـــد والفقيـــد

فالصوفي «الواجد» سواء كان في مقام الفرق أو مقام الجمع، يتخذ من السماع عامل تربية وتهذيب وبالتالي عامل تقريب إلى الله وزيادة تطهير وتأمل. بينما المتطفل الفاقد للتربية الخلقية لا يزيده السماع إلا طردا وبعدا «فكل إناء بالذي فيه يرشح»[80].

فعابــــر يحلــــه في علّـــيين
وآخــــر يحطــــه في سجين

مما يعطي للموسيقى دور الفضح لطبيعة النفوس الدفينة والمعيار للعقول في الخير والشر، فيعرف به الكامل في الخير من الناقص فيه، والكامل في الشر من المتوسط فيه :

1 ــ فالكامل في الخير هو الصوفي الراسخ المتمكن الذي كمل تخليصه وتوطدت أقدامه في عالم الواقع فأصبح يعشق الله ويعشق عالمه معا ويسمع

---

(79) المصدر السابق، ج 2، ص 96.

(80) نفس المرجع، ص 97.

دوما من الله ويذكره في هذا العالم. فهو قد أصبح متعودا على «الانصات» لمختلف أنواع السماع ومقدرا له وبالتالي فهو أصبح «كالجبل لا يحركه سماع» ولا يفقده توازنه.

2 ــ وأما الناقص في الخير فيقصد به ابن عجيبة الصوفي «المجذوب» والسالك المبتدىء. ويشبه موقفهما موقف من اكتشف ما كان يجهله من قيمة الموسيقى ورقة نغماتها فأصبح شديد الانفعال لها، إذا سمعها «تحرك ورقص وشطح، فهذا مغلوب الحال». ويرى ابن عجيبة أن تكرار استماع المجذوب والسالك المبتدىء للموسيقى لابد أن يؤدي بهما إلى حالة من الانسجام والهدوء كما عرفناها لدى المتمكنين في القسم الأول، لأن «من دام سيره ظهر خيره ووصل...»[81].

3 ــ وبعكس القسمين الأولين المتحلين بذوق فني رفيع نجد الكامل في الشر والمتوسط فيه : أما الكامل في الشر فهو ذلك الذي يتحين الفرص المختلفة لتعاطي السماع، ذلك لأنه يجد فيه أحسن وسيلة لاثارة أو إشباع شهواته وغرائزه الحيوانية فتلعب الموسيقى لديه دور الفاضح لنفسيته والكاشف عن عيوبه.

4 ــ وربما كان المقصود بالناقص أو المتوسط في الشر عوام الناس الذين يعترفون بالفضائل الأخلاقية وبقيمتها... إلا أن تعرضهم للسماع ــ دون تربية صوفية أو ذوق فني ــ ربما حرك فيهم نزواتهم وشهواتهم الشخصية «إلا أن يعصمهم الله بحفظه»[82]!

هـ ــ **آداب الذكر والسماع** : ونظرا للدور التربوي الذي يلعبه الذكر والسماع في الحياة الصوفية، خاصة وهما من وسائل اجتماع «الاخوان» للتذاكر والتعاطف؛ فقد اشترط ابن عجيبة للذكر عدة شروط حدّدها[83] بقوله «... وآداب الذكر : ينبغي أن يكون «المكان» الذي

(81) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 2، ص 98.

(82) نفس المصدر والصفحة.

(83) ابن عجيبة : «**مجموع الأدعية والأذكار...**»، ورقة 19أ، مجموع رقم 274 ق.م، تطوان.

يذكر الله ورسوله فيه نظيفاً خاليا. «والذكر» على أكمل الصفات الطيبات. وأن يكون فمه نظيفاً، وأن يزيل تغيره بالسواك. وأن يستقبل **القبلة**. **ويتدبر** ما يقول، ويتعقل معناه ويحضر قلبه. ويحسن رجاءه».

ثم إن الذكر ينقسم إلى قسمين: ذكر يتضمن المناجاة وذكر يخلو منها وفي رأي ابن عجيبة أن الذكر «الذي يتضمن المناجاة هو أبلغ وأشد تأثيرا في قلب العبد من الذكر الذي لا يتضمنها، لأن المناجي يشعر قلبه ويكسبه قرب من يناجيه، وذلك مما يؤثر في قلبه ويكسبه الخشية مع ربه...»[84].

أما السماع فيمكن تلخيص آدابه فيما يلي:

1 ــ التزام الصمت وعدم الكلام، لأن الكلام والهرج «يشوش القلب ويبعده من الحضرة ويتلف عن الحقيقة»[85]. فالصمت يمكّن السامع من «الوقوف على أقوال المنشدين» وتدبر معانيها.

2 ــ وبالتالي لا يجب التلاهي عنه لأن عدم تركيز الذهن في السماع والالتفات عنه بالقلب أو بالبدن دليل على «الغفلة» وعلى مجرد الوقوف عند حدود «الفرجة» واللهو.

3 ــ ويدخل ضمن سلوك التلاهي وكثرة الالتفات سلوك مشابه هو الابتسام ــ فضلا عن الضحك ــ «فإن فيه إساءة أدب. فإن غلبه خرج وإلا أُخرج (من حلقة السماع) وزجر»[86].

4 ــ ونشعر من خلال هذه الآداب للاستماع إلى الموسيقى والاستفادة منها كأننا نقرأ آداب وقواعد الدخول إلى المسارح لمشاهدة الحفلات الموسيقية في يومنا هذا. وهذا ما يتأكد في الشرط الرابع من آداب السماع حيث يجب منع الأحداث وناقصي العقل والدين من حضور مجالس السماع. فحضور هؤلاء قد يعوق استفادة الصوفي من السماع الذي يجب

---

(84) المرجع السابق، ورقة 19أ.

(85) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 2، ص 99.

(86) نفس المصدر، ص 100.

أن يسوده كما قلنا صمت وتدبر، خصوصا وأن السماع عند الصوفية هو قبل كل شيء كما يؤكد ابن عجيبة، «ذكر قلبي».

5 ــ ولهذا السبب وحفاظا على حرمة السماع هذه، أمر الصوفية بضرورة «غلق الباب» عند الشروع في السماع «ليلا يحضرهم من يجتنب حضوره من الأحداث والعوام والنساء... لأن مجلس السماع إذا كان ربانيا كان كمجلس الذكر والمذاكرة... (وهما) غذاء للأرواح»، فربما كان حضور بعض من لا يحترم قيمة السماع ولا ينظر إليه من خلال تلك المقاصد سببا في تعكير جو المتذوقين «فلا يجدون حلاوة الوجد ولا لذة الخمرة».

6 ــ أما الأدب السادس من آداب السماع فهو خاص بسلوك الصوفية بعد تواجدهم وتفاعلهم مع موضوعهم، ويتعلق الأمر بما يسمى بـ«الخلع» : والمقصود به نزع الصوفي المستمع بعض ثوبه بعد أو أثناء السماع من شدة التأثر «شكرا لله على ما وهبه من سني الأحوال»(87). ويجب في عرف آداب الصوفية عدم رجوع الصوفي إلى ثوبه أورده إياه لأن الخلع هنا يقوم مقام «الصدقة»، «فالعائد إلى صدقته كالكلب يعود في قيئه»! وحكم الثوب المخلوع أن يتصدق به على من هو أحوج إليه من بين الحاضرين(88).

7 ــ كما شدد الصوفية على من يخرق حرمة مجلس السماع بالعياط الناشز أو الزعق وبالصياح. وذلك حفاظا على وقار المجلس ومراعاة للهدوء المساعد على الوجد والتأمل(89)... ويدخل ضمن العياط الفاحش أو الزعق، كما يقول ابن البنا السرقسطي في منظومته، تمزيق الثياب وهز الرأس والتصفيق بالكف. إلا أن ابن عجيبة يعتبر مثل هذا السلوك قد يصدر في حضرة السماع من طرف بعض «غير المتمكنين» المغلوبين على أمرهم؛

(87) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 2، ص 112-113.

(88) المصدر السابق، ص 113-114.

(89) نفس المرجع، ص 114.

أما الراسخون المتمكنون فهم مالكوا زمام أنفسهم، مدركون لآدابهم مراعون لأذواقهم الفنية... وقد ورد في «الأخبار» أن الرسول عليه السلام كان يعظ الناس فصعق رجل فقال عليه السلام : «من هذا الملبس علينا ديننا ؟: ان كان صادقا فقد شهر بنفسه وإن كان كاذبا محقه الله». كما حكى أن الجنيد قال لشاب كان يصحبه وقد زعق يوما وتغير : «ان ظهر فيك شيء بعد هذا فلا تصحبني»[90]! ولا يرى ابن عجيبة عيبا في «التمايل يمينا وشمالا» لأن ذلك لا يخل بآداب السماع ولا يعكر صفوه، وهو بالأحرى من لذة التواجد ولا يدل على ضعف وغياب عن الواقع[91]...

تلك جملة آداب صوفية ذكرها ابن عجيبة بخصوص الاستماع إلى الشعر والموسيقى، وكأنها جملة من انتقادات موجهة لبعض المظاهر الفنية في عصرنا التي يخرج كثير من الحاضرين فيها عن اللياقة فيعكرون فرصة الاستفادة من هذه اللغة أو الإشارة الإنسانية... ويمكننا القول هنا أيضا أن ابن عجيبة ــ بعكس رأي ابن البنا السرقسطي ــ لا يرى بأسا من ادخال مختلف أنواع الموسيقى في مجالس السماع وذلك كالطبل والطار والعود و«الشبابة» والبندير والمزمار. «والحاصل أن العارف المحقق الذي غرق في بحر التصوف حتى كان سمعه بالله ومن الله (وكذلك بصره ووجدانه) لا يكدره شيء... وما حرّم السماع (من طرف بعض الفقهاء) حتى أخذه أهل اللهو ونقلوه إلى لهوهم وقارنوه بشرب الخمر والزنى، فحرم حينئذ **سدا للذريعة** والله تعالى أعلم»[92]!

8 ــ وإذا كنا رأينا استنكار ابن عجيبة وباقي الصوفية للزعق والصياح الفاحش وتمزيق الثياب والتصفيق فما هو موقف الصوفية من سلوك آخر وظاهرة أخرى ربما اعتبرت أيضا غنية ببعض الدلالات الفنية والوجدانية الا وهي ظاهرة «الرقص» الذي لا يعني عند الصوفية سوى الارتفاع

(90) نفس المرجع، ص 114.

(91) المصدر السابق، ص 105.

(92) نفس المرجع، ص 107.

والانخفاظ والتمايل يمينا وشمالا ؟: ورغم اعتراف ابن عجيبة بأن الكمال في تجنب الرقص وفي السكون والوقار وخفض الصوت والاستماع لأنه «أسلم لسوء الظن بمن يرقص وإن كان صادقا، إذ لا سلامة من الخلق...»[93] رغم ذلك يعتقد ابن عجيبة أن «الأصل في الرقص ــ كما في السماع ــ هو الإباحة» أما التحريم فقد اضطرد على الرقص لما قارنه من تعاطي أهل الفساد له «والعلة تدور مع المعلول وجودا وعدما»، فحيث ضمنت السلامة الأخلاقية منه جاز والعكس بالعكس. وقد قسم ابن عجيبة حكم الرقص إلى ثلاثة أقسام، فمنه الممنوع لعامة الناس الطالبين للشهوة والفتنة. ومنه المباح لجماعة المريدين من الصوفية يرقصون «من غير وجد ولا تواجد وإنما يفعلونه راحة لنفوسهم وتنشيطا لقلوبهم، بشرط الزمان والمكان والإخوان...» فعلة التحريم منتفاة من هذه الحالة. ويحاول ابن عجيبة التدليل على مشروعية الرقص حتى في المسجد برقص جيش الحبشة بمسجد رسول الله ﷺ وبمحضره. ثم نجد القسم المطلوب من الرقص وهو الخاص بأهل الذوق وأرباب الأحوال الذين يكون الرقص عندهم ليس مجرد ترويح عن أنفسهم بل يكون دلالة على ما «يجدونه» في أنفسهم من أحوال نفسية سامية يكون الرقص تعبيرا صادقا عنها...

وكأن ابن عجيبة يشير إلى ما اعترضه شخصياً بصدد الرقص من طرف علماء تطوان فأكد أنه رأى بزاوية الصقليين بفاس جماعة يذكرون ويرقصون بين صلاة العصر والمغرب من يوم الجمعة، ومع توفر العلماء «فلم ينكر أحد عليهم» ويستشهد بشيخ علماء فاس التاودي بن سودة الذي «كان يحضر معهم في بعض الأحيان»[94]. ويجمل كلام ابن عجيبة عن الرقص أنه خاص بأهل البدايات من الصوفية لا بأصحاب النهايات، انه خاص بالمجذوب والسالك : أما المتمكنون المجموعون الراسخون، فكما أنهم لا يضطربون ولا يتأثرون كبير تأثر أو انفعال بالسماع والموسيقى، فكذلك الشأن في موقفهم من الرقص الذي، رغم امكانية ممارستهم له،

(93) المرجع السابق، ج 2، ص 101.
(94) المرجع السابق، ص 103.

إلا أنهم قليلا ما يميلون إليه :

وليس يحتاج إلى السماع
إلا أخ الضعف القصير الباع[95]

ويشعر ابن عجيبة بعد كل هذا بأن مسألة السماع والرقص من المسائل التي ستظل معلقة بين الصوفية والفقهاء «واعتراض أهل الظاهر على الصوفية لا ينقطع» كما يقول! وهو يعذرهم لكونهم «لا يشاهدون إلا ذوات ترقص وتشطح ولا يدرون ما في باطنها من المواجد والأفراح، فيحملون ذلك على خفة العقل والطيش»! ويبرىء ابن عجيبة ساحة المنتقدين المخلصين من هؤلاء الفقهاء فهم «مأجورون من جهة محرومون من جهة»! لكونهم جاهلين بعالم الأذواق والوجدان وعالم الإشارة الإنسانية والرموز الفنية[96].

ولا ننسى أن نذكر في ختام عرضنا لرأي ابن عجيبة وغيره من الصوفية في مسألة الذكر والسماع، ما قد يكون لآداب السماع التي ذكرناها من تأثير على المجتمع المغربي إلى الآن : فلعل الصوفية بالمغرب كان لهم الأثر الكبير فيما نشاهده إلى اليوم بين كثير من الأوساط المغربية، من إقامة حفلات خاصة يحضرها «المنشدون» سواء كانوا عزلا من آلات الطرب أو مصحوبين بها، فينشدون، أشعاراً «دينية» في الغالب، ويسود الحفل وقار وصمت و«استماع» يدل على نوع من التقدير للسماع ولدوره. وما تجدر ملاحظته أن هذا السماع تنظمه الأسر المغربية في مناسبات غالبا ما تتخذ طابعا «دينيا» كحفلة الاختتان أو العقيقة أو ليلة المولد النبوي... والأثر الصوفي باد في جل هذه الحفلات خصوصا في شمال المغرب وفي تطوان بوجه أخص، حيث لعبت الزاوية الحراقية، بجانب الزاوية الريسونية، دورا واضحا في هذا المجال...

والظاهر أن ممارسة الذكر الصوفي قد عرف انتشاراً واسعاً داخل المدرسة الصوفية الدرقاوية، وقد أكد ذلك مؤرخ الدرقاوية الشريف

---

(95) نفس المرجع، ص 104-105.

(96) المرجع نفسه، ص 111-118.

المعسكري حيث قال[97] : «وأما حلقة الذكر التي شاع وذاع أمرها عن كافة أصحابه (أي العربي الدرقاوي) بأرض المغرب وبأرض المشرق والصحراء والسوس الأقصى وغير ذلك في سائر المدن والقرى والمداشر والخيام، في المساجد والزوايا والديار، ليلا ونهاراً؛ بالجهر، والقيام، والقعود، والاجلال، والتعظيم؛ جماعة على لسان واحد وميلة واحدة، بالاشباع والتوسط، والقصر في الهيللة واسم الجلالة باللسان والصدر على حسب المراتب وتشبيك الأيدي في القيام وفي الجلوس كحالة التشهد، إلى غير ذلك من آدابها وإنشاء المعاني الرقيقة وتغزلات الحقيقة، اصطلح الصوفية ــ رضي الله عنهم ــ عليها : فهي دأبه وديدنه ومنها كان فتحه واستمداده، وعليها دار مذهبه ومشربه» أما النساء «فلا يجب حضورهن بل ولا قربهن للرجال. نعم ! إن كنّ وحدهن بموضع خلوي بحيث لم تسمع لهن أصوات [جاز]. وقد كن على هذه الحال جماعات من النساء من محباته (= الدرقاوي) فربحن وحسن حالهن... ولاشك أن حلقة الذكر «روضة من رياض الجنة» كما قال ﷺ : ــ إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا، قيل وما رياض الجنة يا رسول الله، قال : ــ حلقة الذكر...».

تلك بعض مظاهر حلقة الذكر وبعض آدابه في حياة الشيخ الدرقاوي وابن عجيبة، وتلك هي الأهمية التي كان يعقلها الدرقاويون على مثل هذه التجمعات، التي قد تكون أحياناً تجمعات خاصة بالنساء وحدهن، ولقد قال الشريف المعسكري عن أهمية هذه التجمعات «كانت هي أسمى الوسائل وأسنى الفضائل، وبسببها تاب كثير من الناس».

هذا ويبدو أن مواجهة السلطات لابن عجيبة وخاصة منهم الفقهاء قد دفعته بالمقابل إلى التمسك ببعض «العادات الطرقية»، رغم عدم رضى الفقهاء عنها، وذلك كالرقص والسماع وما يرتبط بهما من تبريرات قد لا تتسع صدور الفقهاء لتقبلها، وذلك كاعتقاد ابن عجيبة مثلا ان ذكر «لا إله إلا الله» أفضل من ذكر القرآن : فقد سأل الشريف المعسكري ابن عجيبة عن أفضل الذكر، هل ذكر «لا إله إلا الله» أم ذكر القرآن ؟

---

(97) المعسكري، كنز الأسرار، ص 72-73.

فما كان من صوفينا إلا أن أجابه بما مضمنه : «ذكر القرآن لمن يطلب الأجور والقصور... وذكر لا إله إلا الله لمن يرغب في رفع الستور ودوام الحضور»[98]. ثم يلاحظ ابن عجيبة أن الشيخ زروق لم يفطن إلى أبعاد هذا الفرق فكان يأمر الناس بذكر القرآن وينهاهم عما عداه من الذكر المعروف بين المتسبين لمختلف الطرقية ويقول «ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» ولكن التي هي أقوم ــ في رأي ابن عجيبة ــ هي «لا إله إلا الله» ــ والتي هي جزء من القرآن أيضا ــ ولعل النهي الذي قال به الشيخ زروق مرجعه إلى كثرة الانحرافات التي عرفت بين الطرقيين في عصره «ولكن الشيخ زروق ــ يقول ابن عجيبة ــ لما طالت ممارسته للطريق رجع إلى الرأي الأخير»[99].

(98) «كنز الأسرار»، ص 130.
(99) حول نقد مختلف المظاهر المصاحبة للذكر الصوفي راجع **الاعتصام** للشاطبي و**المدخل** لابن الحاج الفاسي.

الفصل الرابع
التجربة الصّوفية ومشكلة التلقين

إذا تبيّنت قيمة البعد الأخلاقي في التجربة الصوفية، تأكّد أن هذه التجربة، من حيث هي كذلك، تقوم أساسا على ضرورة مزاوجة التعلم بنوع مرتب من «التلقين» والرياضة الأخلاقية الموجّهة، مما يستتبع القول أن هذا التصوف «ليس هو اللقلقة باللسان، وإنما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق، وإنما يؤخذ من الأذواق... والله ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من أفلح»[1]! كما يؤكد ابن عجيبة.

1 ــ في ضرورة الشيخ المربي :

لذا لا يتردّد ابن عجيبة في نقد الصوفي الكبير أحمد زروق الذي ابتلي بالمدعين للمشيخة في عصره مما دعاه إلى القول بانقضاء عهد الأخذ عن الشيوخ، وأن الملجأ الوحيد هو الأخذ بالكتاب والسنة دون غيرهما... ورغم موافقة ابن عجيبة على هذا الأصل[2] إلا أنه يرى عدم جواز تعميم حكم الشيخ زروق حول انقضاء شيوخ التربية المخلصين وذلك من حيث أن الاستقراء الذي ذكره الشيخ زروق حول فساد المتصدرين للمشيخة، متعذر في جميع أقطار الأرض... هذا علاوة على أن التصوف، كما قلنا، تجربة لا تستفاد من «الكتب» أو المواقف النظرية فلابد من «مربي» يقف على دخائل نفس المريد ويلقنه ويرعاه بما يناسبه. وسوف نرى أن من شروط الشيخ ومهامه : تنويعه «طرق» التربية بتنوع المريدين وهذا لا

---

(1) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 8.

(2) «**الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**»، ج 1، ص 126-128.

يكون أبدا بمجرد النظر في الكتب... ثم ليس صحيحا أنه كلما تقادم العهد على زمن النبوة سارع الانحطاط إلى المسلمين، فليس خير عصور المسلمين هو عصر النبوة والتابعين فحسب، ومما يشهد على ذلك، في رأي ابن عجيبة، حديث يقول فيه الرسول (ﷺ) : «خير أمتي أولها وآخرها، وفيما بينهما الكدر»[3]. والحاصل ــ يقول ابن عجيبة ــ أن نور النبوة «**في الزيادة لا في النقصان**». وإذا كان عصر الشيخ زروق (القرن التاسع الهجري) قد عرف انحرافا كبيرا في الطرقية، فإنه قد ظهر بعد عصره شيوخ معلمون عُرفوا بالإخلاص والجمع بين الدين والدنيا، ودخلوا بذلك في مقام البقاء «فانكار كمال هؤلاء وتربيتهم ــ يؤكد ابن عجيبة ــ مكابرة وخذلان..! وقد أدركنا والحمد لله في زماننا هذا رجالا قد توفر فيهم شروط التربية على الكمال، ذووا همة وحال مقال، عارفين راسخين كاملين فخرج على أيديهم خلق كثير... ولكن من كان خفاشا لا يستطيع أن يبصر شعاع النور»[4] !!

وينبه ابن عجيبة في مكان[5] آخر إلى أن مثل كلام الشيخ زروق قد قيل مراراً وردد كثيرا، ومنذ القديم قال ابن البنا التجيبي صاحب المباحث الأصلية واصفا حالة التصوف في عهده :

فطمست أعلامه تحقيقا

فلم تجد بعد لها طريقا

وعليه فإنه «في كل عصر يقول أهله قد ذهب التصوف وذهب أهله، لما يرون ما انكب عليه الجاهلون وما استجلبه المدعون» وهو يرجع بهذه النزعة التشاؤمية إلى عهد الجنيد والقشيري الذي قال في حق المدعين المتلاعبين بالتصوف «رفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام واستخفوا بأداء العبادة... وركنوا إلى اتباع

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 23.

(4) «**الفهرس**» (نسخة ق.م، تطوان)، ص 175-176.

(5) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 1، ص 19-24.

الشهوات وقلة المبالات..»[6]. ويعلق ابن عجيبة على مثل هذا الكلام بكونه دالا على قلة عدد المربين ولا يدل على انقطاعهم، كما نراه يؤول حديث «لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق... إلى قيام الساعة» بقوله[7] : «وقد ظهرت هذه الطائفة ــ أعني الصوفية المحققين ــ في زماننا هذا **وانتشرت معي** والحمد لله، انتشارا كثيرا منذ قدم شيخ شيخنا (العربي الدرقاوي) مع شيخه إلى بني زروال ففاض بحرهما ثم انتشر ! فلا تجد مدينة ولا قبيلة إلا وفيها عارفون وأولياء محققون... فقد جددا الطريقة بعد دروسها وأشرقت على يديهما الحقيقة بعد خمودها...».

وتتجلى في رأي ابن عجيبة ضرورة التلقين واتخاذ الشيخ في سلوك التصوف، بالنظر إلى «صعوبة الطريق أو السير» في التجربة الصوفية : فالطريق وعر ومليء بالمخاطر والأوهام التي قد تسقط الإنسان في الأوحال وتجعله يتراجع إلى حيث ابتدأ أو أبعد من ذلك. وكما قال أبو الحسن الششتري[8] «الطريق (الصوفي) عويص : قليل خطاره كثير قطاعه. وقد يظن السالك أنه على جادته. وهو قد ولّى ظهره لموضع توجهه منه، فإنه إذا خرج منه أنملة فقد خرج وانقطع»!

واعتباراً لهذه المهام المناطة بشيخ التربية الصوفية فقد حدد ابن عجيبة لهذا الشيخ جملة شروط أهمها :

أ ــ نزعته الاجتماعية وصفة «التمكين» التي يتمتع بها فتجعله متمسكا بالقيم الأخلاقية قادرا على تطبيقها في الواقع «فالعارفون الراسخون ــ يقول ابن عجيبة ــ[9] لا يليق بهم إلا **التألف بالناس** والتصبر لهم : يأخذون نصيبهم من كل شيء، وقد وجههم الله تعالى لنفع عباده، فينبغي لهم أن «يألفوا» الناس ويألفهم الناس»، مثلهم في ذلك مثل الوعاظ

(6) نفس المرجع، ص 21–22.

(7) المصدر السابق، ص 23.

(8) نفس المرجع، ص 145.

(9) «شرح المباحث الأصلية»، 2، ص 18.

والعلماء «المتوجهون لتعليم العباد، فلابد من صبرهم على جفوة المتعلمين والسائلين ومن تعلق بهم من المسلمين».

ب ــ وربما كان من نافلة القول وجوب تمتع الشيخ المربي بالقدوة الحسنة كي يعطي لمريديه المثال المحتذى في الأخلاق، ومن ثم فهو ممن تحقق بالتصوف الذي هو كله أدب فـ«لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم **آداب الأوقات** بلغ مبلغ الرجال. ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، مردود من حيث يظن القبول»[10].

ج ــ وحيث أن التصوف يجب ألا يتعارض، في رأي المدرسة الشاذلية، مع الفقه والشريعة، فقد كان لزاما على الشيخ أن يكون محصلا على «الضروري من علوم الدين» لأن التصوف كما يقول ابن عجيبة مبني على الكتاب والسنة[11]. ولذلك يقول صاحب المباحث الأصلية :

و«للشيخ» آيات إذا لم تكن له
فما هو إلا في ليالي الهوى يسرى
إذا لم يكن علم لديه بظاهر
ولا باطن فاضرب به لجج البحر[12]

ومن ثم اشترط في شيخ التربية ــ بعد نزعته المجتمعية وكماله الأخلاقي ــ «أن يكون عالما بالأوامر الشرعية عاملا بها، واقفا على آداب الطريقة وسالكا فيها، وكاملا في عرفان الحقيقة وواصلا إليها، ومخلصا لجميع ذلك»[13]. فيجب إذن الحذر من صحبة الشيوخ الأشرار فإنهم قطاع الطرق ويجب عدم الأخذ والتلقين عمن اشتهر بالعلم الظاهر وحده أو مجرد العلم الباطن بل كما يقول الششتري يجب الأخذ عمن جمع بينهما :

(10) المرجع السابق، ص 73.
(11) نفس المصدر، ص 267.
(12) «شرح المباحث الأصلية»، ج 1، ص 158.
(13) «شرح المباحث الأصلية»، ج 1، ص 159.

«فمن لا يكتب الحديث ويحفظ القرآن لا يقتدى به في هذا الأمر»[14].

بل ان ابن البنا السرقسطي (التجيبي) ــ وهو الذي يبدو أنه عانى من أدعياء التصوف الشيء الكثير قد اشترط عدة علوم وتخصصات لا يكون الشيخ مؤهلا لتربية الآخرين إلا بتوفره عليها وذلك حينما قال[15] :

عار لمن لم يرض العلوما ... ويعلم الموجود والمعدوما

ولم يكن في بدئه فقيها ... وسائر الأحكام ما يدريها

والحد والأصول واللسانا ... والذكر والحديث والبرهانا

ولم يكن احكم علم الحال ... ولا درى مقاصد الرجال

ولم ينزه صفة المعبود ... ولا درى مرتب الوجود

والنفس والعقل معا والروحا ... ويدرى منه صدره المشروحا

وعلم الناسخ والمنسوخ، ... ان يتعاطا لرتبة الشيوخ

إذن هناك عدة علوم يجب أن تتوفر في الشيوخ : من فقه وأصول ومنطق ولغة وعلوم القرآن وحديث وعلم الكلام والتصوف. وكأن ابن عجيبة يشعر بثقل هذه الشروط وصعوبة اجتماعها وتوفرها في شخص واحد فحاول توضيح حدّ العلم الظاهر الواجب توفره في الشيخ المربي : إذ المطلوب ليس هو التخصص أو التعمق في تلك العلوم وإنما المطلوب «تحصيل ما يحتاج إليه فقط ويحتاج إليه المريد في حال سيره، وهو القدر

(14) المرجع السابق، ص 159.

(15) نفس المصدر، ج 2، ص 266.

الذي لابد منه كأحكام الطهارة والصلاة ونحو ذلك»[16]. وحجة ابن عجيبة في هذا أن كثيرا «من العلوم الظاهرة لا مدخل لها في السير والسلوك... كالدماء والحدود والطلاق والعتاق...»، كما أن تاريخ كثير من شيوخ التربية يشهد على عدم تخصصهم إلا في ميدان دخائل النفس وتهذيبها، بل إن منهم من كان أميا لا يعرف سبيلا للقراءة فبالأحرى الاستفادة من كتب الفقه والعلم الظاهر رغم كونهم كانوا يتمتعون بطاقة روحية وبأخلاق صوفية سامية[17] مما سيكون موضع مناقشة من طرفه فيما بعد.

د ـــ وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن المجال الحقيقي للشيخ المربي، بعد ذلك العلم «الضروري»، إنما هو ميدان التربية والأخذ بيد السالك نحو التطهير الأخلاقي، مما يفرض على الشيخ المربي أن يكون «عنده علم تام بالله وصفاته وأسمائه... (ولكن أيضا) علم تام بآيات الطريق ومكايد النفس والشيطان وطرق المواجيد وتحقيق المقامات... [قادرا على ان] يحمل كل أحد على شاكلة قابليته، ويعين له طريقا قريبا يفضي منها إلى ربه...»[18] : وهذا ما يصبغ على الشيخ بطانة نفسية عميقة أقرب ما تكون إلى الضمير منها إلى العقل، وإلى الباطن منها إلى الظاهر. ومن ثم كان لزاما على الشيخ، وهو يتصدر إلى تربية النفوس، أن يكون أولا عالما بها وبطرق معاملتها فيجب «أن يكون بصيرا بأحوال السير، فيسيِّر كل واحد على قدر طاقته وجهده : فليس القوي كالضعيف... وليس يسير الصّديق كالصادق وليس الصادق كالمتردد، وليس المتردد كالمنكر» كما يقول ابن عجيبة. وهكذا يجب على الشيخ أن يحمّل «الصدّيق من المجاهدة والخراب والاذكار ما لا يحمّل الصادق ويحمّل الصادق من ذلك ما لا يحمّل المتردد... وهكذا يسير مع كل واحد من القاصدين»[19]. ويحرص

(16) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 1، ص 160.

(17) نفس المرجع والصفحة.

(18) المصدر نفسه.

(19) المرجع السابق، ص 149.

ابن عجيبة على تشبيه حال هذا الشيخ بحال الطبيب الذي لا يصف الدواء لمريضه إلا بعد فحص دقيق لعلته، ولا يأمر بدواء واحد بل لكل عليل دواءه المناسب، وكذلك كان الرسول (ﷺ) كان «يعلم الناس على قدر عقولهم ويأمر كل شخص بما يصلح (له) : فمنهم من أمره بالإنفاق، ومنهم من أمره بالإمساك، ومنهم من أمره بالكسب، ومنهم من أقره بترك الكسب كأصحاب الصفة...»[20]. ومن ثم كان لزاما على الشيخ المربي أن يكون مالكاً القدرة على الغوص في نفوس مريديه — أو مرضاه — ليعرف علة كل واحد منهم، خصوصا وهو مأمور بالاختلاط بين الناس بمختلف أنواعهم وأشكالهم. وهكذا فمن كان من المريدين «منقبضا أمره بشيء من البسط، وإن كان بخيلا أمره بالبذل والإيثار، وهكذا يقابل الأشياء بأضدادها»[21] وخير الأمور أوسطها.

فالقدرة على استبطان حال نفوس المريدين وتنويع التربية بتنوع الأمراض النفسية شرط ضروري ومهم في كل شيخ تربية، فالشيخ وحده الكفيل بانتشال المريد من دقائق الرياء وأنواع الشرك الخفي[22]. ومن ثم نصح بعض الشاذليين كالشيخ العربي بن عبد الله، أستاذ علي الجمل، نصح المريد الذي لا يجد حلا لأزمته النفسية أو تطلعاته الروحية على يد الشيخ الذي اختاره أن يبتعد عن هذا الشيخ ويبحث عن مرب غيره[23]... ومن ثم اشترط في الشيخ أن يكون هو ذاته قد مر بجميع مراحل «السير» الصوفية، وذاق سهلها ووعرها وقبضها وبسطها :

وجـــاب منها الوهـــد والآكامـــا
وراض منها الرمـــل والرغامـــا[24]

---

(20) نفس المصدر، ص 173-179.

(21) المصدر نفسه، ص 175.

(22) «**إيقاظ الهمم..**»، ج 1، ص 26.

(23) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 1، ص 175.

(24) نفس المرجع، ص 151.

حتى يمكنه أن يدرك أيضا نفوس مريديه ويعرف «أدوية مرض البصيرة»[25] وبعد كل هذا يجوز للشيخ عندئذ «أن يقصده الرجال لشفاء ما فيه من العلل...

فعندمـــا صح لــه التحصيـــل
يممــــه السقيم والعليــــــل
فكـــان يبريهم مـــن الأمـــراض
والساخـط القـلـب يعــود راض[26]

بذلك يمتاز شيخ التربية عن شيخ «التعليم» «فليس شيخك ــ كما يقول ابن عطاء الله ــ[27] من **سمعت** منه، إنما شيخك من **أخذت** عنه. وليس شيخك من واجهتك عبارته، إنما شيخك الذي سرت فيك إشارته... وليس شيخك من واجهك مقاله، إنما شيخك الذي **نهض بك حاله**...».

2 ــ المريد : إشكالية التجربة ومسالك الطريق !

تلك المستويات التربوية الملقاة على عاتق هذا الشيخ المربي لا تستهدف غير إعداد المريد والأخذ بيده في مسيرته الأخلاقية. ومن ثم وجب العناية بضبط هذه العلاقة بين هذين القطبين في عملية التلقين الصوفي. فما هي إذن تلك الخطوات التربوية التي يراعيها الشيخ المربي ليسلك بمريده مختلف منعرجات الطريق، حتى يوصله إلى بغيته من التجرد والأدب والمعرفة ؟

أ ــ يعتبر أخذ «العهد» وتلقين «الورد» أولى علامات قبول المريد وتأسيس العلاقة «الرسمية» بينه وبين شيخه المربي.

ب ــ ومن اللازم أن يتلو قبول هذا العهد أمر الشيخ لمريده «بالتوبة ورد المظالم وقضاء الدين بقدر الاستطاعة، ويحذره من الرجوع إلى ما

---

(25) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 4، و«**شفاء السائل**» لابن خلدون، ص 65.

(26) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 6–7.

(27) التفتازاني : «**ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**»، ص 171–172.

كان عليه»[28].

ج ــ ثم يشرع الشيخ في تزويد مريده بما يحتاجه من الضروري من علم الدين، من حيث أنه «لا يجوز لأحد أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه»[29].

لذا كان لزاما أن يأمر الشيخ مريده بلزوم الطاعة والصلاة مع الجماعة والالتزام بالشريعة، لأن **التصوف أمر خاص** «لا يصح إلا بعد إحكام الأمر العام، لأن من لا يصلح أن يكون من عوام المتقين لا يصلح أن يكون من خواص المقرّبين»[30]! فالشريعة باب، والحقيقة إيّاب.

د ــ ثم إن التصوف ليس بالنزعة الانعزالية وإنما هو دعوة للاجتماع والألفة والرغبة في تحسين العلاقات الفردية... من ثم على الشيخ المربي أن يحبذ مريده الجديد في الاجتماع ويأمره «بالصحبة ولزوم مجالسة الشيخ والاجتماع مع الإخوان» ذلك أن «طريق التربية ــ كما يقول ابن عجيبة ــ[31] ليست طريق الانفراد وإنما هي طريق الاجتماع والاستماع والاتباع» ومن ثم ينصح المريد بملازمة صحبة الشيخ والإخوان. وإذا كانت الظروف المجتمعية والعائلية لا تسمح له بذلك فعليه أن يكرر زياراته لهم. وقد حاول ابن عجيبة حصر فوائد الاجتماع وفضله عن العزلة والانفراد في ثلاثة أمور :

ــ فالاجتماع أو الصحبة حصن للمريد من «التراجع» أو الانقلاب إلى حالته الأولى قبل التوبة.

ــ وبناء على ذلك فالاجتماع مع الشيخ والإخوان يؤثر في الطباع والفكر فيجعل المريد ميالا إلى أحوالهم من دون أن يشعر لأن «من تحقق بحال لا يخلو حاضروه منها». وفي رأي «علي الجمل» ــ شيخ العربي

---

(28) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 148.

(29) نفسه، ص 149.

(30) نفسه.

(31) نفس المصدر، ص 148.

الدرقاوي ـــ أن الجلوس مع العارفين خير من العزلة، والعزلة خير من الجلوس مع العوام، والجلوس مع العوام أفضل من المتفقرة المدعين للتصوف وهو منهم براء. ويضيف ابن عجيبة أن الجلوس مع علماء الظاهر في عصره وفي مدينته بالخصوص والذين يصبحون ويمسون في ذم التصوف وهم جاهلون به، أقبح من جميع من تقدم ![32].

ـــ وأخيرا فإن الاجتماع للمريد بمثابة المحك الذي يتعرف فيه على القيمة الحقيقية لنفسه، والمجال الذي يتحرر بفضله من العجب لأنه ربما إذا «انفرد وحده ظهر له أنه على شيء وليس كذلك ولا يتأدب الفقير وحده أبدا وإنما يتأدب إذا صحب أهل الأدب، فإن صحبهم تأدب أحب أم كره»[33]!

هـ ـــ ويؤكد ابن عجيبة على ضرورة مراعاة الشيخ المربي ـــ الذي هو بمثابة الطبيب المتتبع لعلة مريضه ـــ لقاعدة التطور أو التدريج في التلقين «فلابد من الترتيب ـــ يقول ابن عجيبة ـــ[34] : فمن أشرقت بدايته أشرقت نهايته، ومن لا بداية له لا نهاية له». ومن ثم كان لزاما أن يبدأ الشيخ تعليم مريده الجديد أسس المعاملات أو الشريعة التي هي مفتاح كل العلوم العملية، ويتبعه بما يناسب ذلك من الأخلاق المتعلقة أولا بإصلاح الجوارح الظاهرة، والقائمة أساسا على التقوى و«الاستقامة». ثم يدفعه لاصلاح الباطن، فيأمره بمجموعة من المجاهدات التي تفيد في هذا المجال كالالتجاء إلى «العزلة» والتزام «الصمت التعبدي الذي يدرب المريد على التفكير والتأمل ـــ والتدريب على «الصوم أو الجوع» الذي «لا ينبغي الإفراط فيه، فخير الأمور أوسطها»[35]، وكذا عدم الإفراط في النوم. وقد قال الشيخ زروق[36] : «والإفراط مضر في كل شيء : فمن الجوع

(32) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 149.

(33) المرجع السابق، ص 11-13 و150 وص 151.

(34) نفس المصدر، ص 151.

(35) المرجع نفسه، ص 102.

(36) نفس المرجع والصفحة.

مضر بالفكرة، ومن الصمت مضر بالحكمة، ومن السهر يؤدي إلى الحمق، ومن الخلوة يؤدي إلى الملل».

ثم يؤكد ابن عجيبة على «نسبية» هذه الأنماط الأربعة من الأخلاق أو التطهير (التربوي) : فقيمتها تختلف من مريد لآخر، والشيخ الطبيب يستطيع بنفاذ بصيرته أن يعلم ما يناسب كل مريد على حدة فإذا كانت العزلة، مثلا، تنفع هذا المريد المتسبب أو التاجر الغارق في الجماعة وتعوّده على التفكير المركز، فإنها قد لا تكون كذلك بالنسبة للمريد المتجرد والمنعزل دوما، فيجب أن يؤمر هذا بضرورة الاختلاط والاجتماع فخير الأمور أوسطها ويجب الاستفادة من خير الطرفين المتقابلين.

و ــ وهكذا يدخل المريد ميدان العمل والتجريد أو التطهير وميدان الالتزام بالشريعة واحترامها مع مراعاة الحد الوسط في كل ذلك، دون أن يسمح له أثناء عملية التطهير هذه بالكلام أو التطرق لـ«علم الحقائق الإلهية»، فهو لم «يتمكن» بعد من الطريقة فكيف يدخل إلى عالم الحقيقة ؟!: فالعمل بالشريعة والالتزام بها ومجاهدة النفس هو مجال اهتمام المريد في هذه المرحلة. وبفضل هذا العمل وذلك التطهير يستطيع المريد أن يقف على عيوب نفسه المتعددة ــ وتلك هي غايته الأولى والرئيسية ــ إذ هو جاء أولا لطلب الشفاء ولم يأتي لطلب «المواهب» والكرامات : فيوقفه شيخه، بعد إبعاد العوائق التي كانت تحول دون تلك الغاية، على عيوب نفسه التي كانت متلبسة عليه، كحب الجاه أو الرياسة أو حب المال أو الميل إلى الغضب أو العجب «أو غير ذلك من أوصاف النفس [الذميمة] التي يتعذر حصرها...»[37] كالضجر والجزع، والهلع والطمع، والجمع والمنع، والبذاء والجفاء، والمنازعة والمعاندة والمخالفة والمغالبة والمزاحمة، والغيبة والبهتان والكذب والنميمة والتهويس وسوء الظن، والوقاحة والغدر والخيانة والفجور... وفي رأي ابن عجيبة لابد أن يتمتع المريد بالقدرة على الاستبطان لذاته حتى يعرف منها هذه الأوصاف الخفية

---

(37) المصدر السابق، ص 155.

ويجهد نفسها في تبديلها، وإلا «لم يزد مع مرور الأيام إلا إدباراً»[38]! ولا يخفى دور الذكر في مجال هذا التطهير لعيوب النفس، ومن ثم يؤمر المريد بعدم الانقطاع عن الذكر والحذر من الغفلة.

ز ــ بعد هذه الخطوات التربوية التي يتعهد بها الشيخ مريده في ترقيته الخلقية، يتهيأ المريد لدخول مرحلة الذوق والحصول على «الفوائد» والمواهب التي ليست سوى ثمارا لتلك الأعمال، فيفاتحه شيخه بشيء من «علم الحقائق» ويتدرج معه في هذا الميدان. حتى إذا استأنس به نصحه بتقليل المجاهدات (العملية) وحاول بالمقابل شغله بالفكر والتأمل. وهنا يفتح للمريد عالم واسع من الوقوف على المواهب والأفكار التي مهما كانت درجة سموّها أو تعلقها بمشكلة الوجود، فإن مقياس الحقيقة فيها دائما ــ كما يلحّ على ذلك ابن عجيبة ــ هو رجوعها في الأخير إلى الشريعة والوقوف عند ضوابطها، وبالتالي كان على المريد السالك لمختلف مراتب الترقي ألا يقف في سيره حتى «يتمكن» من الجمع بين الحقيقة والشريعة ولهذا فهو ينصحه في قصيدة له قائلا :

تمسك بمنهاج الشريعـــــــة إنها
أمان من كل هـول للظهـر قاطـع
فشد لها يـــد الضنين فمـــنتهى
كمال الكمال منك هـو : الشرائــع[39]

فهذا هو موقف البقاء الذي هو النهاية والغاية من كل ذلك التطهير أو التجرد الذي سلكه المريد، وفي هذا المقام يعرف المريد كيف يصون الحقيقة ويحفظ تجربته الصوفية عن الابتذال وكيف يلبس الحقيقة لباس الشريعة لأنها لباس الواقع، فمراعاته هذا الأخير والالتزام به حق معلوم.

وفي هذه المرحلة الأخيرة يكون المريد قد تخطى نفس العقبات ومر

---

(38) **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، ج 2، ص 155–156، قارن أيضا **بميزان العمل** للغزالي.

(39) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 170.

بنفس المراحل التي تخطاها ومر بها شيخه المربي كما قال ابن البنا السرقسطي :

وهكـــذا الشيـــخ على التحقيـــق
إذ كان مثلـــه سالك الطريـــق[40]!

وعندئذ جاز للمريد أن يقوم هو أيضا بدور الإرشاد للناس ودعوتهم إلى الله إن أمره شيخه بذلك ورآه أهلا لهذه المهمة[41].

ويستخلص من تلك الخطوات التربوية في السير الصوفي أنه ليس من الضروري، في رأي ابن عجيبة أن يكون هذا النوع من التدرج أو التطور في تلك التربية أو النوع الأمثل اللازم مراعاته واحترامه، فذلك ترتيب «نموذجي» فحسب، وإلا فإن «لكل زمان تربية مخصوصة...»[42]، ويشبه ابن عجيبة الدور التربوي المتطور للشيوخ بدور رسالات ودعوات الرسل ــ عليهم السلام ــ من حيث أن الله تعالى لم يكتف برسول واحد لجميع بني آدم «لاختلاف المصالح والعوائد»[43] فلكل زمان عوائده ومصالحه المتميزة، فكذلك الشأن بالنسبة للأولياء أو شيوخ التربية والتلقين : تختلف طرق معالجتهم لمريديهم، كل حسب عقلية عصره وعوائد مجتمعه. وقد استدل ابن عجيبة على ذلك بالمقولة الفقهية المنسوبة لعمر بن عبد العزيز «تحدث للناس اقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» «ويقال في قياسه ــ يضيف ابن عجيبة ــ: **تحدث للناس تربية** بقدر ما تعودوا من الأمور. والله أعلم»[44]!

2 ــ **شروط وآداب المريد** : تلك هي الخطوط **العريضة** التي يسلكها الشيخ مع مريده. ولاشك أنه لابد أن تتوفر في هذا الأخير ــ هو كذلك ــ شروط خاصة حتى يندرج ضمن المريدين السالكين. وقد حاول

(40) المصدر السابق، ص 174.
(41) نفس المرجع، ص 148.
(42) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 172-173.
(43) نفس المرجع، ج 2، ص 173.
(44) نفس المرجع والصفحة.

ابن عجيبة حصر هذه الشروط في ثمانية شرطا هي[45] :

1 ــ القصد الصحيح، الذي يقتضي من المريد أن يقصد بدخوله طريق التصوف والانتساب إليه تطهير نفسه واصلاحها وبلوغ الكمال الأخلاقي، أي باصطلاح الصوفية «تحقيق العبودية والقيام بوظائف الربوبية»، دون أن يتخذ ذلك مجرد «وسيلة» يطمح بها الحصول على المقامات والأحوال أو الكرامات.

2 ــ وحيث أن المريد جاء لشيخه طلبا لعلاج نفسه من أدوائها كان لزاما عليه أن يتحلى بـ«الصدق الصريح»: لما يأمره به شيخه، فالتصديق بالطبيب شرط للوقوف على العلة وضمان للسير الحثيث نحو العلاج «فمن لا صدق له لا سير له». وسوف نوضح هذا بكيفية أكثر في آداب المريد الباطنية.

3 ــ ثم إن التصوف كما قد تبيّن ليس بطريق العزلة والانفراد بل هو مبني في رأي ابن عجيبة على مراعاة الاجتماع والاستماع والاستفادة، ومن ثم كان لزاما على المريد مراعاة «الآداب المرضية» مع شيخه ومع إخوانه. ونحن في غنى عن القول بأن سوء الآداب يوجب كما يقول ابن عجيبة : «الطرد إلى الباب ثم إلى سياسة الدواب»[46]!

4 ــ وبناء على ضرورة احترام تلك الآداب المرضية، كان لزاما أن يكون المريد متصفا «بالأحوال الزكية»: التي تقوم على أساس الزهد والقناعة ومحاربة النفس بشرط يشترطه ابن عجيبة وهو الا تؤدي تلك «الأحوال» إلى الحاق ضرر بالمريد فضلا عن الأخوان والآخرين. وبالجملة يجب ألا تخرج الآداب المرضية والأحوال الزكية عما رسمته الشريعة. وكأن ابن عجيبة يشير إلى ادعاء بعض المتصوفة، عند قيامهم ببعض الأعمال المخالفة للشريعة والتي تلحق ضررا بالناس، إنهم يملكون أحوالا «قاهرة» سامية ! فعلى المريد الالتزام دوما بالشريعة «واما الأحوال التي

(45) المصدر السابق، ج 1، ص 13–16، وف.م، ص 96.

(46) «شرح المباحث الأصلية»، ج 1، ص 15.

تخالف الشريعة وهي الأحوال الظلمانية، فلا تنوّر صاحبها بل لا تزيده إلا ظلمة»[47].

وقد بلغ حرص بعض الشيوخ على هذه الآداب أن كان يفرض على كل مريد جديد أن ينتسب وينخرط أولا في «سلك الجيش»! حتى يتعلم الانضباط والنظام، ثم يلتحق إن شاء بالاخوان ويقبل عندئذ مريدا[48].

5 ــ ويترتب على هذا ضرورة احترام المريد لشيخه ولاخوانه، وهذا ما يعبر عنه ابن عجيبة بـ«حفظ الحرمة»: فاحترام الشيخ وإعلاء قدره، باعتباره المرشد الذي «تطوع» للأخذ بيد المريد نحو شاطىء السلامة والعلاج، حق واجب على المريد سواء كان ذلك بمحضر الشيخ أو في غيابه. كما أن احترام «الاخوان» يقتضي السعي في مصلحتهم والصبر على اذاهم ومد يد العون لهم، لأن في ذلك ابقاء على الجماعة وإبعاد للفرقة «فالجمع رحمة والفرقة عذاب»[49].

6 ــ ومعنى هذا أن على المريد، وهو الذي أتى شيخه وإخوانه تائبا ومسترشدا، ألا يستنكف من خدمة الشيخ والإخوان : «فحسن الخدمة» باب لتربية النفوس وتعويدها على «العطاء» والإيجابية، فقد قيل «من أقبح القبيح : صوفي شحيح»[50]. ويؤكد ابن عجيبة مرارا على حقيقة الزهد في التصوف والذي يقتضي بأن تكون الدنيا في يد الصوفي لا في قلبه، ولذلك فهو إذا وجد أنفق وإذا فقد اتقى الكلفة وشكر كما يقول البوزيدي، لأن المهم ليس أن يملكك المال بل أن تكون أنت المالك له[51].

7 ــ وعلى المريد في هذه الخدمة أن تكون همته عالية وأن يكون قصده

(47) نفس المرجع والصفحة.

(48) المصدر نفسه، ص 15.

(49) «شرح المباحث الأصلية»، ج 1، ص 18.

(50) نفس المرجع، ص 17.

(51) المصدر نفسه، ص 17.

بعيدا وألا يعتبر ذلك مجرد طلب للثواب في الدنيا والآخرة، بل عليه «رفع الهمة» عن الكونين وأن يجعل كل ذلك خالصا «لوجه الله» ورغبة في معرفته...

8 — ثم يحذر ابن عجيبة المريد من خطر التراجع أو على الأقل «التوقف» في السير نحو هذه الغاية : فالمريد لا يعرف الكلال، وعطاؤه لا يتوقف، فهو دائم العمل ودائم «السير».

تلك ثمانية شروط لا يكون المريد مريدا حقا إلا بمحاولته اليومية الاتصاف والالتزام بها. ثم يحاول ابن عجيبة في مختلف المناسبات تفصيل تلك الآداب المرضية التي ذكرها في الشرط الرابع أعلاه، والتي إن لم يلتزم بها المريد استحق العقوبة(52): وهي بالتفصيل تخص آداب المريد في علاقته مع الله ومع الرسول ومع الشيخ ومع الإخوان. وينزل ابن عجيبة كل تلك الآداب مرتبة تناسب مرتبة العامة من الناس والخاصة وخاصة الخاصة :

أ — فالأدب مع الله، باعتبار العوام من الناس بامتثال أمره واجتناب نهيه. اما باعتبار الخواص وفي حكمهم المريدون — فيكون بالإكثار من ذكره ومراقبة حضوره وإيثار محبته. ويكون كذلك كما يقول الشيخ زروق بحفظ الحدود والوفاء بالعهود... أما الواصلون المتمكنون الجامعون، وهم خواص الخواص، فهم يرون أن الأدب مع الله — بالإضافة إلى كل ذلك — يكون «بالتواضع معه في كل شيء والتعظيم لكل شيء» لأن الله حاضر في كل شيء، فاحترام خلق الله من احترام الله، والتواضع مع خلق الله تواضع لله إيضا...

ب — ولا يختلف التأدب مع رسول الله عن الأدب مع الله : فبالنسبة للعوام ينحصر الأدب مع رسول الله في اتباع السنة ومجانبة البدعة. أما الخواص والمريدون يقتضي منهم التأدب مع رسول الله (ﷺ) ومحاولتهم الاقتداء به والتخلق بأخلاقه وإيثار محبته. أما الواصلون والمتمكنون فيكون

(52) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 103.

تأدبهم مع رسول الله (ﷺ) «بالتحقق بحسبه (فالنسب لا يفيد وحده) وتعظيم أمته، وشهود نوره»، كيف لا ؟! وهم اللذين وضعوا أنفسهم رهن إشارة مريديهم لارشادهم إلى التخلق بأخلاق الرسول.

ج ـ ويقسم ابن عجيبة الآداب التي يجب أن يتحلى بها المريد في علاقته مع شيخه إلى ثمانية أنواع من الواجبات، أربعة منها ظاهرة وأربعة باطنة[53]، أما الظاهرة أو الخارجية من تلك الآداب فهي :

1 ـ «امتثال أمره، **وإن ظهر له خلافه**، واجتناب نهيه، وإن كان فيه حتفه»[54] ! وذلك لأن الشيخ كما قلنا، بمثابة الطبيب، أو هو الأب الروحي للمريد، وله أولوية من هذه الناحية على الأب الجسدي، لأنه ينظر بعين البصيرة، أما الوالد بالجسد فينظر فقط بعين البصر[55]. ومهما يكن **فخطأ الشيخ**، كما يقول ابن عجيبة، أحسن من خطأ المريد ! وسوف نوضح هذا أكثر في الآداب الباطنية.

2 ـ السكينة والوقار في الجلوس بين يدي شيخه، هذا الوقار الذي يقتضي خصالا أهمها : عدم المبادرة بالكلام إلا بعد طلب الإذن من الشيخ، وإذا ما أذن له في ذلك فليتكلم «برفق ولين» فيما هو ضروري، مثلما يتأكد للمريد «ترك ما يؤلم من القول مع الزوجة والأهل وكذلك مع الإخوان»[56]. كما يقتضي الوقار عدم الضحك بحضور الشيخ، إذ هذا من أقبح الخصال بل يجب الاكتفاء «بالابتسام» لاظهار علامة الفرح[57]. وعلى المريد، حين مذاكرة الشيخ معه، ألا يلتفت أثناء هذه المذاكرة، بل يجمع همته مع شيخه.. وباختصار يجب على المريد أن يكون أمام شيخه كما يكون «الصياد» أمام البحر : ينتظر رزق الله الذي قد يخرج له في أية لحظة.

---

(53) «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»، ج 1، ص 104، ف.م، ص 96.

(54) نفس المعطيات.

(55) الفهرسة، ص 64.

(56) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 78، وكذا ص 129.

(57) الفهرسة، ص 64.

3 ـــ وفي شرحه للحكم العطائية[58] يذكر ابن عجيبة ضمن الواجب الرابع من الآداب الظاهرة ضرورة خدمة المريد لشيخه بقدر الإمكان بنفسه أو ماله أو لسانه، بينما يذكر ابن عجيبة في «فهرسه»[59]، ضمن هذا الواجب الرابع، مبدءا صوفيا مهما سنتناوله بالنقد فيما بعد، وهذا الأدب هو اطلاع المريد شيخه على جميع شؤونه الخاصة المهمة (كاقدامه على الزواج مثلا، أو العزم على السفر البعيد...) وتسليم أمره له، وألا يعقد شيئا من شؤونه إلا بعد «طلب الإذن» من شيخه، اللهم إلا في الضروريات. وحكمة ذلك عند ابن عجيبة أنه حينما يتخلص المريد من «إرادته» ومن التدبير (ليضعه في يد شيخه) يستطيع بعد ذلك أن يتخلص من إرادته ليسلم أمره إلى «الله». وما هذه الآداب مع شيخه إلا تداريب استعدادية تعد المريد لتقبل الأنوار الإلهية : ذلك أن طريق التصوف ليس في الواقع إلا تلك الآداب «ومن أساء الإداب مع الأحباب طرد إلى الباب، ومن أساء الآداب بالباب طرد إلى سياسة الدواب»[60]!

4 ـــ والأدب الأخير من هذه الآداب الظاهرة يكمن في أن على المريد البقاء في صحبة الشيخ و«دوام حضور مجلسه»[61] وان تعذر عليه ذلك فمحاولة تكرار الوصول إليه ضرورية لتوثيق الصلة بينه وبين شيخه وغرس المحبة بينهما وقد قال بعضهم :

لا محب إلا بوصول
ولا وصول إلا غالي
ولا شراب إلا مختوم
ولا مقام إلا عالي

«فالشراب المختوم والقدر العالي إنما يكونان بالشرب من مدد الشيخ، والشرب على قدر الصدق، والصدق على قدر المحبة».

---

(58) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 104.

(59) الفهرسة، ص 65.

(60) نفس المرجع والصفحة.

(61) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 105، ف.م، ص 97-98.

أما الآداب الباطنية فهي أربعة أيضا هي :

1 ــ ضرورة اعتقاد المريد لكمال شيخه، لا باعتبار كونه معصوما، ولكن فقط باعتباره جامعا بين الحقيقة والشريعة أو بين السلوك والجذب، ومن ثم فهو أهل للتربية والإرشاد والإفادة : فاعتقاد كهذا في الشيخ ضروري لكل مريد يطلب يد شيخه ليأخذ به، وهو يشبه اعتقاد المريد العليل الجسم في كمال وحسن نية وقدرة طبيبه الخاص في الأجسام. فمثل هذا الاعتقاد ضروري سواء في علاج الجسم أو علاج الروح. ويحاول ابن عجيبة إيجاد حل لمشكلة علاقة المريد تجاه «أخطاء» شيخه بقوله أن كثيرا من أعمال الشيخ لا تفسر إلا بالبحث عن معانيها ومراميها الروحية التربوية. وقد يقال إذا كانت الطاعة للشيخ واجبة على المريد، فهل يطيعه حتى في هذه الأخطاء التي يقع فيها ؟

ويرى ابن عجيبة مثل الشيخ زروق، ضرورة الاقتداء بالولي في أفعاله التي لا تعارض الشرع وعدم الاقتداء به فيما يخالف ذلك من أفعاله... إلا أن ابن عجيبة، وهو يتعرض هنا للحديث عن ضرورة توفر هذه «الثقة» عند المريد بكمال شيخه وحسن نيته فيه، يرى أن كثيرا من أعمال الشيخ إنما يفعلها لامتحان مريديه واختبار إرادتهم[62]. ويحاول أن يستأنس هنا، وفي غير هذا النوع من الآداب، بقصة النبي موسى مع تلك الشخصية التي حكى القرآن الكريم أنه التقى بها ووقع له معها ما وقع من تعارض بين «ظاهر» العمل وبين مغزاه أو «دلالته» البعيدة... تلك الشخصية التي يصطلح عليها في الفكر الإسلامي والفكر الصوفي منه بالخصوص باسم «الخضر» الذي كثيرا ما استغل في الفكر الصوفي لاختلاق العديد من القصص والحكايات.

2 ــ وينتج عن هذا الأدب «الاعتقاد» بنوع آخر من الأدب تابع له وهو تعظيم المريد لشيخه ومحبته له وهيبته منه : من حيث أن المريد يسكن ويفنى في شيخه «وبقدر ما يفنى في الشيخ يفنى في الحق»[63]. وتؤدي

(62) الفهرسة، ص 66.

(63) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 105، ف.م، ص 98.

هذه المحبة إلى التصديق «فمن لا صدق له لا سير له ولو بقي مع الشيخ ألف سنة»[64]!

3 ــ ويرى ابن عجيبة أن هذا التصديق من جانب المريد يقتضي تخلية المريد لنفسه من كل ما يعارض الشيخ «وانعزاله عن عقله ورياسته وعلمه وعمله»[65]. ذلك أن **معارضة الشيخ**، باطنيا، أخطر من معارضته ظاهريا ومن يسأل شيخ «لم ؟» لم يفلح ولا يصل إلى المراد أبدا[66] كما وقع لموسى مع الخضر الذي كان يأمر رفيقه بعدم التسرع في الحكم أو في الاعتراض... والطريقة الشاذلية كما يدعي ابن عجيبة تقوم على اغتسال المريد «من علمه وعمله قبل أن يصل إلى شيخه لينال الشراب الصافي من بحر مدده الوافي»[67]. ويظهر أن ابن عجيبة يحبذ، مع ذلك، مساءلة المريد لشيخه حينما يعطي له حق الكلام، إلا أن عليه الابتعاد في ذلك عن كل أسباب التعصب «فإن لم يفهم كلام الشيخ أو رآه مخالفا لرأيه أو لما عند غيره يقول : ــ ياسيدي، هذا ما فهمته وقد ظهر لي كذا وكذا وقال فلان كذا وكذا، على وجه الاستفهام لا على وجه التعارض»[68]. ومن ثم يخاطب ابن عجيبة المريد بقوله في قصيدته العينية :

وان ساعد المقدور وساقك القضا
إلى شيخ حق في الحقيقة بارع
فقر في رضاه واتبع لمراده
ودع كل ما من قبل كنت تصانع
وكن معه كالميت عند مغسل
يقلّبه ما شاء وهو يطاوع!

---

(64) «**إيقاظ الهمم...**»، نفس الجزء والصفحة.

(65) نفس المرجع والصحفة.

(66) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 78.

(67) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 105 وانظر أيضا ص 22-23.

(68) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 129.

4 ـ وإذا وجب اتصاف المريد بالآداب الباطنية السالفة كانت الرغبة في التحول عن شيخه ـ الذي يعتقد فيه مثل ذلك الاعتقاد ـ إلى شيخ آخر غيره «من أقبح كل قبيح وأشنع من كل شنيع. وهو سبب تسويس بذرة الإرادة، فتفسد شجرة الإرادة»[69]، فهناك مبدأ يقول «اثبت تنبت» والنبات مشروط بصحة النواة[70]. فالبقاء تحت رعاية «الطبيب الأول» والشيخ المتعهد والمربي يضمن الشفاء وحسن النتائج، وأما المريد المتفنن في تغيير الآخذين بيده فلن يفلح في الوقوع على أي شيخ يوقفه على علته ويأخذ حقا بيده. ويكفيه هذا المصير الذي هو نتيجة «كفر النعم الذي يوجب السلب...»[71]! وإذا كان الشيخ العربي بن عبد الله ـ أستاذ علي الجمل ـ قد نصح المريد بالتحول عن شيخه إذا لم يجد الشفاء على يده، فإن ابن عجيبة يرى، بخلاف ذلك، أن السبب في عدم الشفاء لا يرجع إلى الشيخ وإنما هو راجع إلى المريد نفسه : «فكل من صحب الرجال ولم يبلغ لهذا المقام فهو «معلول» : إما همته ضعيفة أو قريحته باردة أو وقع له غلط حتى قنع بحاله. وذلك من قلة صحبته...»[72]. وينبه ابن عجيبة إلى أن ذم هذا الانتقال من شيخ لآخر إنما هو بالنسبة للعلم الباطن (التصوف)، أما على مستوى العلوم الظاهرة الشرعية فلابأس ـ إن لم يكن من الضروري ـ أن يغير التلميذ شيوخه وأساتذته في هذا الميدان. فلا تناقض في ذلك إذ أن شيخ التربية الصوفية الأخلاقية كالطبيب المتعهد بعلاج مرض مزمن، لابد أن يتتبع العلة منذ ظهورها وعبر مختلف مراحلها حتى يتعهدها بالعلاج الناجع والمتدرج. وذلك بخلاف ما تقتضيه العلوم الظاهرة الشرعية التي لا تهتم إلا بتنظيم الظاهر وتوكل السرائر لأصحابها..!

وأخيرا نرى ابن عجيبة يؤكد[73] أن الكلام في مختلف هذه الآداب

---

(69) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 105.

(70) الفهرسة، ص 66.

(71) نفسه.

(72) «فهرسة»، مجموع رقم 841، ق.م، تطوان، ص 177.

(73) الفهرسة، ص 66.

والشروط إنما يكون مع من أسعده الحظ في الوقوف على شيخ التربية الحقيقي. وأما من لم «يهتد» إليه فليجتهد في البحث عنه وشيوخ التربية لا ينقطع عددهم أبدا[74]...

د ـــ هكذا إذن يكون التصوف مبنياً على الاجتماع والاستماع وحسن الاتباع مادامت «الجماعة رحمة والفرقة عذاب» «وكل من انفرد عن الإخوان واشتغل بنفسه لا يجيء منه شيء»[75]. ويكفي فضل الاجتماع للمريد في كونه يحمله على المزيد من الكمالات حينما يرى إخوانه يبذلون مزيد اجتهاد في طلب تلك الكمالات فيحصل له هو أيضا النشاط والقوة «فإنّ دوام الوحدة تبرد صاحبها وتقوّي عليه الكسل إن كان في محل البدايات»[76]. ومعنى هذا أن ذلك الاجتماع ضروري حتى مع غير الإخوان من عامة الناس وذلك لأن العارفين الراسخين كما قال ابن عجيبة : «لا يليق بهم إلا التآلف بالناس» والصبر على أذاهم وعاداتهم وذلك لأنهم تعودوا دائما العطاء وهم يستطيعون نفع العباد دون أن يتضرروا من العباد. وكذلك نفس الأمر فيما يخص الصالحين والعلماء، فدورهم إنما هو «أن يألفوا الناس ويألفهم الناس»[77]. أما المريدون الجدد الذين لازالوا في مرحلة التطهير والنقاهة فينصحون بضرورة الاتجاه إلى العزلة لأن كل فقير أو مريد مال إلى الرياسة، مثلا، وتوجه للناس قبل كماله أو تجريده من تلك الصفة فلا يجيء منه شيء بتعبير ابن عجيبة، لأنه ربما وقع تحت ضغط الناس واحترامهم للرياسة والأبهة، فيزداد طمعه ولا تتحرر نفسه أبدا «لأن الطباع تسرق الطباع والمرء على دين خليله»[78]! فالعزلة المؤقتة ضرورية للمريد ولكنها عزلة تمهد إلى الاجتماع الصحيح.

---

(74) انظر أيضا «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 130 وأيضا «**شرح الصلاة المشيشية**»، ص 10.

(75) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 11.

(76) المرجع السابق، ص 16.

(77) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 18.

(78) المصدر السابق، ج 2، ص 19.

ويقدم ابن عجيبة رأيه في كيفية تنظيم اجتماع «الاخوان» مع شيخهم : وهنا نراه ينتقد الطريقة القديمة لاجتماع الطلبة مع «العلماء» وشيوخ علم الظاهر. فاجتماع هؤلاء الشيوخ مع تلاميذهم ربما كان اجتماعا اعتباطيا لا نظام فيه من حيث أنه لم يكن يراعي ضرورة تقسيم الطلبة على الأقل إلى «مبتدئين» و«متقدمين» في التحصيل، فعلى شيوخ التربية والترقية الأخلاقية أن يراعوا هذا المبدأ التربوي المفقود عند علماء الظاهر، وأن يكون لهم مجلسين : «مجلس يخص به أهل النهايات، ومجلس (يحضره)... أهل البدايات والنهايات» معا، فيخاطب كل جماعة على قدر إدراكها، اللهم إلا إذا كان عدد أتباعه كثيرا فيضطر عندئذ إلى الجمع بين سائر المريدين مع مخاطبته كل جماعة على قدر إدراكها... كما أن الشيخ المربي هو رهن إشارة مريديه وطالبيه للاجتماع معهم في أي وقت «ومهما قدم عليه قوم ذكّرهم... ولا ينبغي للشيخ أن يحتجب عن الفقراء حتى يتضرروا بانتظاره»[79].

إذا كانت هذه هي أهمية الاجتماع كان لزاما على المريد أن يراعي آدابا مع غيره، ومع إخوانه خاصة وقد قال الغزالي في هذا الصدد : «أن عقد الإخوان رابطة بين شخصين كعقد النكاح بين الزوجين : وكما يقتضي النكاح حقوقا يجب الوفاء بها فكذلك عقد الأخوة»[80]! لقد أرجع ابن عجيبة الأدب مع الإخوان إلى شروط أربعة :

1 ــ حفظ حرمتهم غائبين أو حاضرين : ويقتضي منه هذا الخلق بالإضافة إلى احترام إخوانه، عدم التفريق والتمييز بين الإخوان مهما اختلف أشياخهم وتعدد انتسابهم سواء كانوا في الحاضر أو الماضي أو المستقبل[81]، فهم جميعا يهدفون إلى كمال واحد وغاية واحدة.

2 ــ نصيحة المريد لإخوانه وذلك بتعليم جاهلهم وإرشاد ضالهم،

---

(79) نفس المرجع، ج 2، ص 14.

(80) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 105–106.

(81) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 82.

وإسداء النصيحة لتأليف القلوب والهداية إلى الطريق، حتى لو تكلف المريد في سبيل ذلك مشقة السفر إلى الإخوان في الأماكن النائية...

3 ـــ خدمتهم جهد المستطاع، وذلك بإعانة أي مريد «على ما يعرض له من أمور دينية أو دنيوية، بنفسه أو ماله أو بجاهه أو بما يقدر عليه»[82]. وإذا كان هذا المبدأ يتضمن الجود والكرم إلا أن الصوفية يحذرون هنا من الإفراط في ذلك والوقوع في الاسراف والتكلف كما سبق أن نصح بذلك الشيخ البوزيدي تلميذه ابن عجيبة، فأساس الفتوة كما قال الجنيد ترك التكلف[83].

4 ـــ ثم أخيرا على المريد ـــ وهو دائم الاجتماع بإخوانه والاطلاع على شؤونهم الخاصة ـــ ألاّ يشغل نفسه بتتبع عيوب إخوانه ومؤاخذتهم فهذا يدل على خبث الطوية وسوء الظن بعباد الله، ولا ينسى أن له عيوبا مثلهم ! بل عليه أن يعوّد نفسه، وهو الذي يخدم إخوانه ويسعى في مصلحتهم، على التغاضي عن إساءتهم فالعفو والتماس المعاذر من شيم الصوفي الكامل[84].

هذا وقد اعتنى ابن عجيبة في هذا المجال بذكر آراء غيره من المتصوفة في آداب المريد في مجالات أخرى أهمها :

ـــ «آداب السفر» الذي تتأكد فيه الآداب مع الإخوة أكثر من أي وقت آخر، فالسفر يقول ابن عجيبة «يسفر عن العيوب ولا يبقى على حاله في حال السفر إلا الصديق»[85] حقيقة ! فالسياحة ضرورية، والمريد السائح تزداد معرفته بربه بمقدار معرفته بخلق ربه. إذ المسافر يشاهد كل يوم تجليا جديدا[86] ولذلك كانت «سنة الفقراء في بدايتهم الجولان

(82) المرجع السابق، ج 2، ص 81.

(83) المصدر نفسه، ج 2، ص 131-132.

(84) المصدر السابق، ج 1، ص 106.

(85) **«شرح المباحث الأصلية»**، ج 2، ص 134.

(86) الفهرسة، ص 48.

في البلدان وعدم التقرر في الأوطان». فتوطيد الصلة مع الإخوان والاعتبار بما يراه المريد في السفر من «جبال وأنهار وعيون وبحار وأشجار... وأصناف المخلوقات...» هي الدوافع الأولى والأخيرة للسفر :

ولم تكن أسفارهم تنزها
بل كان لله فيها نحوه التوجها
ولم يكن ذلك للفتوح
أو لأمرىء مبتدل ممدوح[87]

وهكذا فهناك بهذا الصدد بعض الآداب الخاصة : كضرورة اتفاق الاخوان على «مقدم» لهم يرجعون إليه في أمورهم أثناء السفر، ذلك المقدم الذي يشترط فيه أن يكون — كما يقول السلمي —[88] أكبرهم سنا وأرجحهم عقلا وأعلاهم همة وأعلمهم بالمذهب... كما ينبغي أن تسود بين الإخوان في السفر روح «الملكية المشاعة» وروح التسامح وعدم المؤاخذة، مثلما أكدنا ذلك في آداب الاجتماع والأخوة. فالصوفي في السفر — وربما في غيره — «لا يعير ولا يستعير، ولا تجري بينهم المخاصمة ولا المجادلة»[89].

كما تجب آداب على المقيمين المستقبلين للإخوان الواردين، وذلك كإظهار المسرة والفرح بالأخ القادم وانزاله في محل يظهر به التعظيم «كدار أو زاوية، والدار أبلغ في تعظيمه» كما يقول ابن عجيبة. ثم يجب مبادرته بالطعام بعد اقرائه السلام، وذلك بحسب ما تقتضيه أخلاق «الفتوة». ثم «ترك سؤاله عن أحوال الدنيا وأحاديثها»! فالمهم هو السؤال عن «المشايخ والأصحاب والإخوان المتعاونين على اعمال الخير»[90]. لأن هذا هو

(87) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 118، وانظر منافع السفر للمريد، نفس المرجع، ص 119–125.

(88) المصدر السابق، ج 2، ص 134.

(89) نفس المرجع والصفحة.

(90) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 132.

الغاية من السفر ومبدء العقيدة فوق كل مبدأ[91]...

وذلك يقتضي، كما يؤكد ابن عجيبة، أن زيارة المريدين إنما هي زيارة للإخوان و للشيوخ الأحياء، **دون الموتى،** فالحي هو الذي يستطيع التأثير في المريد ودفعه إلى العمل والتعاون معه، **وزيارة الأموات ليست من طريق القوم**[92]، اللهم إلا لقصد الترحم عليهم. ولماذا الاكثار من زيارة الأموات والصوفي مدعو دوما وفي كل لحظة إلى «العمل» وتنظيم العمل مع الشيخ والإخوان، والعمل يقتضي التعامل مع الأحياء الذين يتأثرون ويؤثرون[93]!

هذا ولا ينسى ابن عجيبة عند ذكر ضرورة السفر للمريد، دور السفر وشد الترحال طلبا «للعلم»، وكأنه يقول بذلك أن الصوفي الحقيقي لا يكف عن طلب العلم واقتباس الأثر[94]. ولطلب العلم آداب كآداب غيره من الميادين لأن تعلم المذاكرة والسؤال «كتعلم الرماية» كما قال الشيخ علي الجمل[95]، فلابد من التعود على المذاكرة وترك «المنازعة والمخاصمة والملاججة بالغضب، لأن ذلك يؤدي إلى الشرور والعداوة والحقد، فتخرج المذاكرة حينئذ إلى المجادلة والمراء»[96]. كما أن سؤال الشيوخ للتعلم إنما يكون **لقصد العمل** ولا يكمل أدب التعلم أو العلم الا بالعمل.

ولو صرنا نحصي كلام الصوفية في آداب الاجتماع أو غيره من المجالات لضاق بنا المقام، ولا نستغرب من هذا إذ أن العمل وتنظيم العمل هو مجالهم اليومي واهتمامهم الدائم. ومن ثم جاءت كثرة التفاصيل الدقيقة التي تخص أكثر من ميدان من ميادين العمل : فمن آداب معاملة الشيخ إلى

---

(91) انظر السند الديني للسفر إلى «الاخوان» في المصدر السابق، ج 2، ص 120-121.

(92) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 119-120.

(93) عبد الرحمن بدوي : «**نيتشة**»، ص 54.

(94) «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 120-121.

(95) المرجع السابق، ج 2، ص 83.

(96) المصدر نفسه، ج 2، ص 85 وص 129-130.

آداب «الإخوان» بعضهم مع بعض في المقام وفي الترحال، ومن آداب الانفاق إلى آداب الأكل[97] إلى آداب طلب العلم... إلى غير ذلك من الآداب. وقد قال ابن البنا السرقسطي عن التصوف[98] :

والقصد من هـذا الطريـق «الأدب»

في كل حـال منـه هـــذا المذهب

وحيث أن الغاية من التربية الصوفية هي قبل كل شيء هذا التخلق بالأخلاق الحميدة والالتزام بها وممارستها فقد نتج داخل هذه التنظيمات الدرقاوية ما يشبه «العقوبات التربوية» : التي يفرضها الشيخ على كل مريد أخل بأدب من آداب السلوك في ميدان من الميادين التعبدية أو التعليمية أوالمجتمعية أو حتى منها الجنسية. وهذا ما عرف عن الشيخ «الهاشمي ابن عجيبة» ـــ شقيق أحمد ابن عجيبة ـــ والذي يقول عنه الشريف المعسكري[99] أنه كان مهتما أكثر من أخيه بتنظيم المريدين، وأنه تاب على يده عدد كثير من «إخواننا» ببني حسان «وأهل العدوتين سلا ورباط الفتح، والفحص والجبل والريف، وقلعة «التلمسان» ونواحيها...» : وهكذا فكل مريد درقاوي أخل بأدب من الآداب المذكورة «يقبضون الحق منه» ورتب الشيخ على ذلك حقوقا «درهم... أو أكثر» حسب أنواع المخالفات : «فمن لم يحضر حلقة الذكر أو صلاة الجمعة» أو غير ذلك من الوظائف التعبدية عوقب بذلك. وكذلك من «قهقه أو خرج عن أسلوب المذاكرة ولم يناسب الكلام...» أو «قام من حلقة حزب الإدارة[100]... وجلس وترك الاستماع للقراءة» بحجة أنه «أمي» لا يفقه في العربية أو القرآن وتنحى جانبا مشتغلا بـ«سبحته» عوقب أيضا بغرامة

---

(97) انظر تفصيل ابن عجيبة لآداب الأكل في «**شرح المباحث الأصلية**»، ج 2، ص 31-64.

(98) المصدر السابق، ج 2، ص 92.

(99) «**كنز الأسرار...**»، ص 131-132.

(100) المقصود : حلقة قراءة حزب من أحزاب القرآن في المسجد عقب صلاة الصبح والمغرب من كل يوم.

مالية (!) إذ المفروض فيه أن يكون متعلما مهيئا لأخذ العلم والاستفادة مما يسمع سواء كان تلاوة أو درسا، وعليه في حال أميته ألا يخرج عن الحالة التي ينبغي أن يكون عليها، لو كان متعلما، فالخروج عن النظام غير مقبول.

بل إن تلك العقوبة تتابع المريد ــ الذي يطمح دائما إلى الكمال الأخلاقي ــ حتى في بعض الحيثيات المجتمعية التي قد يظن أنه لا آداب واضحة لها، وذلك كمن «نفخ في الطعام أو الشراب، كاللبن وغيره» إذا ما كان يأكل أو يشرب من إناء واحد مشترك مع الآخرين.

وربما وجدنا غرابة في فرض الهاشمي بن عجيبة مثل تلك العقوبة في حالة أخرى قد تكون مطبوعة بطابع «جنسي»، يعتبرها عائقا للمريد في تطهير جسمه : فقد كان الهاشمي ابن عجيبة يفرض غرامة على كل «من منّ السروال»، إذ ربما دلّ هذا على شغل المريد فكره بموضوع لا يليق به أن يتأمله أو أن يغرق فكره فيه حتى أدى به إلى الاستمناء !! ولعل أغلب مريدي الهاشمي ابن عجيبة كانوا من سكان البادية لذلك نراه يحرص على تعليمهم آداب الحشمة و«ستر العورة» ويعاقبهم إذا ما خرجوا عن ذلك، فقد حكى المعسكري عنه بأنه كان يفرض عقوبة على كل من كان يلبس السروال «بمرءا من الناس، أو غسله أو نثره حيث يراه أحد...» وأمورا كثيرة «رتب عليها حقوقا كدرهم في بعضها أو أكثر».

تعقيب :

1 ــ ان الذي يستوقفنا قبل كل شيء، في هذا الجانب المتعلق بالعمل والممارسة من الفكر الصوفي عند ابن عجيبة، هو هذه الرغبة في «التفصيل» وهذا الحرص على «ضبط» **ما ينبغي فعله** في مختلف مواقف الفرد الجزئية، فلم يغادر ابن عجيبة ولا المتصوفة كبيرة ولا صغيرة مما يدخل في «امكانية» الأعمال الإنسانية والبشرية إلا حددوا لها «قالبها» الذي يجدر أن تكون عليه، وبينوا فرائضها وسننها وآدابها وغير ذلك مما عده أحد الكتاب المعاصرين[101] «قالبا حديديا» يحبسون فيه السلوك الإنساني ويقيدون من

(101) زكي نجيب محمود : **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ص 395، دار الشروق، بيروت، دون تاريخ.

تلقائيته وانطلاقاته... وقبل أن ندلي برأينا في المسألة نقدم أمامنا هذا الرأي المعاصر الذي اتخذ من الغزالي نموذجا للفكر الصوفي الأخلاقي المتفنن في تنظيم وتقنين مختلف الجزئيات العملية للمواقف الإنسانية المختلفة، فالغزالي في رأيه «كان هو الرجل الذي صاغ للمسلمين **نموذجا** نظريا **لطريقة العيش،** أصبح لهم **كالقيد** الذي يغل اليدين والقدمين واللسان في آن معا...»[102] فالغزالي قد دفعه فكره الصوفي ــ الذي يدرجه هذا المؤلف ضمن مجال «اللامعقول» ــ إلى أن يرسم للمسلمين الطريقة «التي ينبغي أن يأكلوا بها، ويكسبوا معاشهم ويصادقوا بها الأصدقاء... والتي ينبغي بها أن يتأهبوا للسفر، والسماع الموسيقي والغناء...»[103] وكذا الطريقة المثلى للزواج وآداب الدخول والملاطفة وطبيعة المعاملة الزوجية...

إن أساس هذا الاعتراض قائم على كون الفعل الإنساني يمثل المجال الذي يبدي فيه هذا الإنسان «حريته وتلقائيته»، وإذا جاز، بل قد نقول إذا وجب، تقنين أفعال الإنسان وتنظيمها من حيث العموم بادخالها ضمن إطار الخير والشر أو النظام والفوضى أو النافع والضار، فإنه من غير الجائز، للمتصوفة أن «يبتدعوا» آلافا مؤلفة من «القوالب» التي تحدد كل فعل من أفعال الإنسان جليلها وحقيرها، فرديها وجماعيها، بحيث يكاد يتعذر على الإنسان الوفاء بها لتعذر حفظ واستيعاب جميع تلك القواعد والضوابط والآداب اللانهائية ابتداء من آداب الطهارة والاستنجاء إلى آداب الأكل والشرب والمشي والجلوس والنوم والاستيقاظ، ومن آداب استقبال الوليد إلى آداب دفن الميت... وقد ضرب المؤلف مثلا على هذا «التحجر الأخلاقي» بكلام الغزالي عن بعض آداب الأكل من حيث : «فرائضها وسننها وآدابها ومراعاتها وهيئاتها»[104] وما ينبغي توفره في الطعام وما يقتضي فعله قبل الأكل من غسل اليد والطهارة وتفضيل وضع الطعام على الأرض ــ لأن هذا من التواضع وقد ثبت عن رسول الله (ﷺ)

(102) المرجع السابق، ص 346.

(103) المرجع السابق، ص 346.

(104) المرجع السابق، ص 347–349.

أنه فعله ــ كما يحدد الغزالي أيضا للصوفي، أو قل للمسلم، طريقة الجلوس للطعام وما ينبغي أن «ينويه» عند الشروع في الأكل (!). كما يتجلى هذا التقنين المبالغ فيه لسلوك الأكل عند الشروع فيه فيجب على الآكل البدء بقوله، جهرا، «بسم الله» بل يفضل قولها قبل كل لقمة !! بل ان الغزالي يفصل أنواع البسملة من اللقمة الأولى إلى الثالثة من : «بسم الله» إلى «بسم الله الرحمن» إلى «بسم الله الرحمن الرحيم»! ثم يؤكد على الأكل باليد اليمنى وأن يبدأ الآكل «بالملح ويختم به»، ويصغر اللقمة ويطيل المضغة وأن يأكل مما يليه. وأخيرا يفصل ما «يستحب» فعله بعد الطعام : كالامساك قبل الشبع ولعق الأصابع ولعق إناء الطعام، ويلتقط فتات الطعام، ويتخلل ويتمضمض ثم يشكر الله بقراءته «سورة الفيل» لما فيها من دعوة لشكر نعم الله... وقد رأينا نحن سابقا أن ابن عجيبة قد أطنب هو أيضا في تفصيل آداب الأكل في نيف وثلاثين صفحة من كتابه «الفتوحات الإلهية...».

وفي رأينا أن زكي نجيب محمود الذي عرض لمشكلة «التفصيل» والتقنين في الأخلاق الصوفية لم يصب الحقيقة حينما اكتفى بالتعليق عليها بقوله إن «هذه الآداب قد انقضى زمانها وجاء زمان آخر يقتضي آدابا أخرى»(105) وأن «لأكلنا اليوم آدابا أخرى، ومن غير المعقول أن تكون كل هذه الآداب... «هو ما ينبغي للمسلم أن يأخذ به في طعامه»(106)، إنه لم يصب الهدف في فهم هذه الرغبة في التقنين والتفصيل في أخلاق المتصوفة وذلك من ناحيتين :

أ ــ فقد أشار قبل عرضه الكلام عن آداب الأكل في رأي الغزالي إلى حقيقة هامة ــ على حد قوله ــ كان بامكانها أن تنير له سبيل فهم مثل هذه المواقف الأخلاقية لو أنه وضعها في آخر كلام الغزالي لا في بدايته، تلك الحقيقة الهامة هي بتعبيره «خطورة الخلط بين النسبي والمطلق في هذه الأحكام : فإذا صح أن يكون للأكل أو السفر مثلا آداب» تصدق

(105) نفس المصدر، ص 346.

(106) المرجع المذكور، ص 350.

على ظروف وبيئة محددة فلا يجب تعميم تلك الظروف على سائر البيئات والأزمنة[107]. ولكن من الأكيد أيضا أن الغزالي لم يقدم لنا ما رآه من آداب الأكل على أنها آدابا «مطلقة» على الإنسان أن يتقيد بها في كل زمان ومكان، بل ولا حتى في زمانه هو أيضا. إنها أكيدا ليست من «أوامر القرآن» وليست سننا «مؤكدة» وبالتالي فهي نسبية، ليست عبر الأزمنة بل وفي حاضرها أيضا لأنها على الأقل ليست واجبة، وسنوضح هذا في النقطة الثانية. وقد سبق أن بينا أن طرح مشكلة «تعميم الأخلاق الصوفية» مسألة غير صحيحة، وأن الصوفية أنفسهم لم يدعوا وجوب تعميم مثل تلك الأخلاق كالتطهير والتجرد أو آداب الأكل أو السفر مع الإخوان أو الزواج... ولو أنهم ادعوا وجوب تلك الأخلاق لكان موقفهم عندئذ موقفا آخر ولكان تطاولا على الأخلاق وعلى الدين معا ــ كما سبق أن أوضح ذلك أبو إسحاق الشاطبي في «الإعتصام» ــ.

ب ــ وهذا يعني أننا نعرف بأن الدعوة «للالتزام» بمثل هذه التفصيلات الأخلاقية والتحذير من التفريط فيها هو نوع من التحجر الفكري والأخلاقي معا : وذلك ليس لكوننا لا نستطيع اليوم الإلتزام بمثل تلك الأخلاق، لهذا السبب أو ذاك مما هو راجع إلى اختلاف البيئة والظروف...، بل وبالأولى لأنها آداب **لم يكن بإمكان أصحابها المتصوفة** أنفسهم الالتزام بها «كاملة» ولا الالتزام «ببعضها» دائما وذلك بسبب طابعها التجزيئي التفصيلي.

ولعل هذا يفتح لنا بابا لفهم هذا التفصيل في الآداب الصوفية : فالمتصوفة لم يحاولوا «فرض» تلك الآداب في حياة الصوفي فضلا عن حياة المسلم العادي، بحيث تصبح في مستوى فروض الصلاة وباقي «أركان» الإسلام، وذلك لأنه حتى آداب السنة النبوية ليست ملزمة للمسلم فضلا عن آداب المتصوفة. ومن ثم نستطيع القول بعد هذا أن غرض المتصوفة ــ وهم طلاب كمال وعشاق نماذج ــ إنما هو تصور «ما ينبغي أن يكون» أو تصور الأحسن والأمثل من حيث أنهم طلاب مرتبة الإحسان لا

---

(107) المرجع السابق، ص 346.

الإسلام والإيمان فحسب... حتى إذا تمكن ذلك الصوفي من تطبيق «بعض» ذلك الأحسن كانت تلك الأخلاق الصوفية قد أتت أكلها وحققت غرضاً من أغراضها. ومما لاشك فيه أن العيب **ليس في تصور الكمال** ومحاولة تقليده، ولكن العيب في فرض ذلك الكمال أو النموذج، كاملا غير منقوص. وهذا ما لم يقل به لا الغزالي ولا ابن عجيبة ولا غيرهما من المتصوفة الواعين باتجاههم، وإن لم يمكن استبعاد وقوع بعضهم في أحكام نسبية مؤقتة أثناء بحثهم عن ذلك الكمال المنشود. ولكن حتى في هذه الحالة فإن دعوة الفرض أو الالزام ودعوة التعميم غير موجودتين...

2 ـــ وانه مما يثير حقا انتباه الباحث للفكر الصوفي ويضطر معه إلى الوقوف واضعا أكثر من سؤال وأكثر من اعتراض هو مسألة التلقين أو التربية الصوفية التي يمكن تقسيمها إلى مشكلتين اثنتين : شروط وصفات الشيخ المربي ثم علاقة المريد بالشيخ التي سنعرض لها في الفقرة الثالثة من هذا التعقيب.

أما بخصوص المشكلة الأولى فقد بات من المتعذر في ظل ظروف الانحطاط، وفي ضوء كتابات ابن خلدون والشيخ أحمد زروق، بات من المتعذر الاعتقاد بامكانية أن يجود الزمان بمثل تلك الشخصية التي تتوفر فيها سائر تلك الشروط التي يشترطها الصوفية في الشيخ المربي، ابتداء من الاستقامة الأخلاقية إلى القدرة الخارقة على كشف واستبطان بواطن سائر الناس وسائر المريدين، وقدرته التي لا تخطىء على تنويع أساليب التربية والتوجيه وكأن الشيخ «مدرسة قائمة بذاتها» أو كأنه أحد الأنبياء الذين أوتوا جوامع الكلم... هذا بالإضافة إلى القدرة على نوع من «الاتصالات مع العوالم العلوية (العالم الميتافيزيقي) وقراءة الخطابات الإلهية، مما يكاد يصبح معه الشيخ المربي «الكامل» ـــ مع هذه الأنواع من القدرات العقلية والخلقية ـــ في مرتبة النبي، ولو لم يفصل بينهما اختصاص النبي بتلقي الوحي، لما كان بين النبي والولي أو الشيخ المربي، بالنظر إلى باقي الشروط، أي اختلاف. بل إن من الصوفية من صار يبحث عن هذا «الوحي» المفقود عند الولي فيما سموه بالالهام «فللنبي الوحي وللولي الالهام» كما يقولون، ذلك الإلهام الذي هو أيضا مدد إلهي كالوحي.

وهكذا نرى كثيرا من الصوفية في الإسلام قد حاولوا، من خلال تلك الشروط التي اشترطوها في الشيخ المربي بل أقروا وجودها لدى الكثير منهم، قد حاولوا، وإن يكن ذلك عن غير قصد، رفع أولئك الشيوخ إلى مرتبة تعلو مرتبة العديد من الصحابة الذين أبلوا البلاء الفعلي والواقعي في نشر الإسلام بجانب الرسول (ﷺ) واضطرتهم الحياة السياسية التي عاشوها إلى الدخول في منازعات سياسية جعلتهم لا يحضون، عند خصومهم على الأقل، بمثل مرتبة هؤلاء «الأولياء الصوفية» : فرغم احترام سائر المتصوفة لصحابة الرسول إلا أنهم لا يصفونهم بمثل ما يصفون به شيوخهم الذين كادوا يصلون بهم إلى مرتبة الأنبياء. نعم، ان الصوفية ومعهم ابن عجيبة لا يقرون بهذه النتيجة ولا يوافقون حكمنا هذا على موقفهم من شيوخهم وقد رأينا أنهم يعتبرون الرسول (ﷺ) هو «المشكاة» التي يستلهمون منها الهاماتهم... ولكن هذا لا يشفع لهم في كونهم رفعوا من قدر شيوخهم إلى مرتبة كادت أن تصل إلى مرتبة الأنبياء وربما فاقتها أحيانا : والا فأي نبيء تنطبق عليه صفة الشيوخ «الابدال» الذين يسافرون من موضع ويترك كل واحد منهم جسده «على صورته، حيا بحياته، ظاهرا بأعمال أصله، بحيث لا يعرف أحد أنه فقد»[108]؟! هذا فضلا عن صفة «الاقطاب» : فالقطب في رأينا فاق في صفاته ما أثبته الصوفية من صفات رسول الله (ﷺ) الذي يسمونه «بالإنسان الكامل»، وذلك من حيث أنه (أي القطب) كاد أن يصبح هو «سر الوجود» **ومحركه**، فالقطب في نظر الصوفية «عبارة عن **الواحد** الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه **الطلسم الأعظم** من لدنه، وهو يسري في الكون... سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم، وزنه يتبع علمه، وعلمه يتبع علم الحق وعلم الحق يتبع الماهيات الغير المجعولة : **فهو يفيض روح الحياة** على الكون الأعلى والأسفل...»[109]. نعم ! قد نبه ابن خلدون في مقدمته

(108) الجرجاني : «**التعريفات**»، ص 24، الدار التونسية للنشر، سنة 1971، وانظر «**شفاء السائل**» لابن خلدون، ص 90.

(109) «**التعريفات**» للجرجاني، ص 94.

إلى أن القول بوجود مثل هؤلاء الأبدال والأقطاب ودعوى عدم انقطاعهم وأنه لولاهم لما رزق الإنسان على وجه الأرض... إن هي إلا ادعاءات تابعة فحسب لما كان يردده، من الناحية السياسية، مختلف فرق الباطنية في الإسلام. كما نبه أن ادعاء القطبية والابدال والأوتاد وغيرها إنما هو ادعاء مقرون بالتصوف الفلسفي الذي يتكلم أصحابه «في علوم المكاشفة والقائلين بالقطب والأوتاد والابدال. وقد قدمنا مذاهبهم وزيفناها وبينا فسادها»[110]. ولا نظن أننا ظلمنا ابن عجيبة في هذا الحكم : فرغم كونه ينتسب في اتجاهه الصوفي إلى التصوف السني الشاذلي، إلا أنه يبدو أن احترام المتأخرين من الصوفية لسائر متصوفة الإسلام، حتى منهم أولئك الذين يهاجمهم ابن خلدون ومن قبله ابن تيمية، ملتمسين لهم مختلف التأويلات والأعذار... أقول ربما كان احترام المتأخرين للمتقدمين من الصوفية قد أدى إلى نوع من التسرب لبعض قضايا التصوف الفلسفي إلى التصوف السني، وكانت فكرة الأقطاب والابدال والأوتاد، في مفهومها الفلسفي، من بين الأفكار التي تقبلها التصوف السني الأشعري المتأخر. وقد جاء في «الدعوة الناصرية» لمحمد ابن ناصر الدرعي شيخ الطريقة الناصرية (وهي طريقة سنية محضة سادت المغرب في القرن الثامن عشر) قوله بعد أنواع من التوسلات :

وجاه قدر القطب والأوتاد
وجاه حال الجرس والأفراد[111]
وجاه الأخيار وجاه النجبا[112]
وجاه الابدال وجاه النقبا

وقد عرف الجرجاني مفهوم النقباء يقوله[113] : «هم الذين تحققوا

---

(110) «شفاء السائل»، ص 87.

(111) «التعريفات» للجرجاني، ص 41.

(112) «وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق» وعددهم أربعون !، «التعريفات»، ص 125.

(113) «التعريفات»، ص 128.

بالاسم الباطن **فأشرقوا على بواطن الناس** فاستخرجوا خفايا الضمائر لانكشاف الستائر لهم عن وجوه السرائر... وهم **ثلاثمائة»!** فنسبة القدرة الخارقة للعادة سواء في الميدان الأخلاقي والفكري إلى «شيخ التربية»، والزعم بوجود التحقق الفعلي لهذه القدرات أو للمواهب في أولئك الشيوخ الأقطاب، مما يجب أن يؤاخذ عليه أولئك المتصوفة، خاصة وأن أصولها الشيعية واضحة وقد تقبل ابن عجيبة مثل هذا الزعم حينما سار يدافع عن ضرورة وجود شيخ التربية في كل زمان ومكان، وفكرة الضرورة هنا مستمدة من فكرة ضرورة وجود القطب الذي لولاه لما استقر للكون قرار ! وقد أوضح ابن خلدون من جهته تهافت فكرة من يقول بضرورة وجود الشيخ المربي في كل زمان، إذ الشيخ المربي «من جملة أمور الكائنات الحرية التي توجد زمانا وتفقد زمانا»[114].

ويبدو أن المتصوفة قد وقعوا هنا، فيما يخص شروط الشيخ، في عين ما وقع فيه الفلاسفة في الإسلام، (الفارابي)، فيما يتعلق بشروط «رئيس المدينة».

فالنظرة الأولى لشروط وصفات رئيس المدينة ــ حسب الفارابي ــ تبين لنا مدى التقائه مع الفكر الصوفي في شروط شيخ التربية، بل يبدو وكأن الفارابي كان «مغاليا» في شروطه التي وضعها لرئيس المدينة مغالات الشيعة والصوفية؛ فالقطب والفيلسوف ــ رئيس المدينة يتشابهان من حيث أن الفيلسوف كما يرى الفارابي هو أيضا يجب أن يلم «بالعلم الكلي» ويتعمق فيه وهو «الذي يحصل الفضائل النظرية أولا ثم الفضائل العملية في بصيرة يقينية» وليس هو «الذي يشرع في أن يعلم العلوم من غير أن يكون موطأ لها». ويقدم لنا الفارابي سواء في «تحصيل السعادة أو في «المدينة الفاضلة» شروطا وصفات ــ تشبه صفات القطب عند

---

(114) **«شفاء السائل»**، ص 87، من المفيد مقابلة مصطلحات النظام التراتبي الشيعي بتلك المصطلحات المتداولة في النظام التراتبي الصوفي، فالعلاقة بينهما كما لاحظ ابن خلدون علاقة تأثير واضح، مع تحول الدلالات السياسية في المصطلحات الشيعية إلى دلالات فلسفية فكرية في الكتابات الصوفية..!

الصوفية ـــ **يجب أن تتوفر** في الفيلسوف. وأن مجرد النظرة الأولى إلى تلك الشروط المطلوب توفرها تجعلنا ندرك صعوبة اجتماعها كاملة في إنسان واحد وهي شروط عقلية خلقية وجسدية أيضا، وكلها تتضمن منتهى الكمال الإنساني... كما أن صفات الفيلسوف «الزائف» تشبه صفات «المدعي للتصوف» الذي طالما حذر منه المتصوفة : فالفيلسوف المدعي في رأي الفارابي هو الذي حصل العلوم النظرية (الفلسفة) ولكنه لم يعود على الأفعال النافعة، ولا الأفعال الجميلة التي هي في المشهور جملة» وهو الذي «كان تابعا هواه وشهواته في كل شيء» كما قال في «تحصيل السعادة».

هذا بالإضافة إلى تأكيد الفارابي على شرط أساس في رئيس المدينة الفاضلة وهو شرط يصير معه الرئيس أو الفيلسوف «رجلا صوفيا» كاملا أو «وليا» بمعنى الكلمة، والشرط هو قدرة الرئيس ـــ الفيلسوف على الاتصال بـ«العقل الفعال» ـــ الذي هو عبارة عن عالم من العوالم العلوية ـــ ذلك الاتصال الذي هو أسمى ما يطمح إليه الإنسان في هذا الوجود. بل إذا ما عرفنا محاولة الفارابي التقريب بين الفيلسوف وبين النبي في كونهما معا يتصلان بذلك العقل الفعال، فإننا لا ندرك فحسب مدى النزعة الصوفية في فلسفة الفارابي، بل أيضا النزعة الصوفية «المغالية» في فلسفته، لأن أقطاب المتصوفة ـــ خصوصا السنيين منهم ـــ لم يدّعوا أنهم يستمدون أفكارهم والهاماتهم من نفس المعدن الذي يستمد منه النبي «وحيه» وبنفس الواسطة وهو الملك «جبريل» أو ما يؤوله القائلون بنظرية الفيض بالعقل الفعال. بل هم فقط يستمدون الهامهم ـــ كما يقولون ـــ من نور النبي، ومن مشكاة النبوة... أما الفارابي فهو يزعم أن الفيلسوف والنبي يستمدان أفكارهما معا وبطريقة مباشرة من مصدر واحد هو العقل الفعال، الا أن لكل منهما منهجه الخاص في ذلك الاستمداد أو الاتصال : فللنبي موهبة الخيال وللفيلسوف قدرة التأمل العقلي كما يقول الفارابي في «مدينته الفاضلة»... ولا أدري ماذا أبقى الفارابي ـــ بهذا ـــ من فارق بين الفيلسوف وبين النبي ؟ فمادام كل منهما يتصل فعلا ومباشرة بمصدر روحي واحد ويتلقى كل منهما نسقا فكريا خاصا فهما في عين «العقل الأول» في مرتبة واحدة !.

هذا وإذا كان المتصوفة قد اشترطوا عدة شروط في شيخ التربية ومع ذلك نرى أغلبهم يعترف بعدم عصمة الشيخ ويصرح بقابليته للسقوط بعد أن وصل أو كاد إلى الكمال... إذا كان الأمر كذلك فإننا نرى الفارابي وكأنه يؤكد — بشروطه التي يشترطها لرئيس المدينة — على ضرورة «العصمة» لرئيس المدينة وقد يقال أنه اشترط ذلك الكمال أو تلك العصمة لأن رئيس المدينة قد يكون نبيا، ونقول ليس هذا صحيحا : لأن الرئيس كما يكون نبيا يكون أيضا فيلسوفا أي غير نبي، فيصبح «فيلسوفا معصوما» خاصة وأن الفيلسوف والنبي في مستوى واحد من حيث اتصالهما بالعقل الفعال. وهذا موقف مخالف لموقف أغلب المتصوفة وهو يقترب جدا من نظرية «الإمامة» عند الشيعة إن لم يكن تعبيرا آخر عن نظريتهم تلك... نعم ! قد يصح القول أن الفارابي شعر بصعوبة اجتماع تلك الخصال الكاملة في فرد واحد(115)، إلا أنه مع ذلك وبالرغم من قوله «واجتماع هذه (الصفات) كلها في إنسان واحد عسر» فإنه يضيف مباشرة «فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة (الكاملة) إلا **الواحد بعد الواحد** والأقل من الناس»(116). ومن الواضح أن هذا ليس تملصا من اعتقاده بوجوب تحقيق نظريته في هذا الإنسان الكامل أو «المعصوم» بل هو تأكيد لها، خصوصا وأنه في حالة انقطاع مثل هذا «الفيلسوف» المعلوم يدعو إلى ضرورة اقتفاء أثره والسير على نهجه حتى يأتي فيلسوف آخر في مرتبته يحل محله(117) وكأننا بصدد انتظار ما يعتقده البعض من عودة الإمام المعصوم أو المنقذ المنتظر...

3 — بقيت في هذا المجال الأخلاقي مشكلة تستحق منّا وقفة نقدية أخرى؛ وهي تلك التي تخص علاقة المريد بشيخه المربي :

أ — لقد سبق أن وقفنا على رأي ابن عجيبة بخصوص مشكلة عصمة

(115) الفارابي : «**المدينة الفاضلة**»، ص 129.

(116) نفس المرجع والصفحة.

(117) المصدر السابق، ص 129—130.

الولي أو الشيخ المربي، ولاحظنا هناك قبوله لرأي الجنيد في عدم انتفاء المعصية عن الولي، كما رأينا ميله إلى رأي الشاطبي في ضرورة التوقف عن الأخذ والتتلمذ على الشيخ أو الولي الذي يخرج عن قاعدة من قواعد الشرع... وفي هذا المبدأ الذي مال إليه ابن عجيبة ما يعطي للمريد حق «الحكم» على أعمال شيخه كما أن فيه ما يمكّنه من «ميزان» يزن به أحواله الأخلاقية، بحيث يكون الشيخ مطوقا بواجب «إرشاد» المريد إلى كيفية سلوك طريق الخير الذي يعرفه المريد ـــ وهو طريق الشريعة ـــ إلا أنه يجهل مسالكه وكيفية سلوكه، فيأتي الشيخ المربي للإرشاد، وعلى المريد، هنا، الطاعة لمربيه ما لم يخرج هذا الأخير في إرشاده عن «المحجة البيضاء» المرسومة في الكتاب والسنة وحدهما... كل ذلك يفرض أن المريد ـــ بالرغم من تتلمذه على شيخه المربي ووقوفه موقف التلميذ المتقبل ـــ يتمتع بالقدرة على الحكم والتقويم.

لكننا نرى أن هذا المبدأ المهم الذي أعطي للمريد، قد سلب منه من جديد حينما عاد ابن عجيبة ليؤكد أن على المريد «عدم معارضة» شيخه في أي شيء كان فـ«من قال لشيخه «لا» لا يفلح أبدا»[118]! وينصح ابن عجيبة المريد بقوله :

ولا تعترض «أصلا» عليه فإنه
بنو شهود للبصيرة تابع[119]

ومن الواضح أن عدم الاعتراض هنا غير مشروط أو مستثنى في الأحوال التي يخرج فيها الشيخ عن الجادة، فعلى المريد الا يعترض «أصلا» على أعمال وأوامر شيخه، وذلك فقط بحجة أن نظر الشيخ أبلغ من نظر المريد. وأن أعمال الشيخ فيها «امتحان» واختبار لإرادة المريد، تلك الإرادة التي يجب أن تصير إلى حال لا تعترض أبدا على أي عمل من أعمال الشيخ، تعليماً لها على عدم الاعتراض مع الله أيضا !!

(118) «شرح المباحث الأصلية»، ج 2، ص 78.
(119) المصدر السابق، ج 2، ص 130.

واضح إذن هذا التعارض بين ما سبق لابن عجيبة أن زكاه مما رواه عن كل من الشاطبي وزروق وبين قوله مرة أخرى مخاطبا المريد[120] «فإياك أن تضمر التكذيب أو الشك فيكون ذلك قدحا في بصيرتك وقد يكون سببا في طمسها ويكون أيضا اخمادا لنور سريرتك فترجع من حيث جئت وتهدم كل ما بنيت»! وهكذا نرى أن مجرد الشك في تعاليم الشيخ، والشك حالة نفسية داخلية لم تخرج إلى الواقع و«العمل» من شأنه أن يؤدى وحده بالمريد إلى طمس البصيرة وإلى القطيعة والبطر، وكأنه أحد «المنافقين» الذين توعدهم الله في كتابه بالعذاب، بل ان الله قد يتجاوز عنهم ويغفر لهم كما ورد ذلك في القرآن... وياليت لو قال ابن عجيبة ما قاله عن هذا الوعيد بصدد «أعمال» الشيخ ومواقفه الأخلاقية، بل إنه أورد ذلك الوعيد بصدد تشكك المريد في «وقوع وعد» مقبل وعد به الشيخ في المستقبل : فحتى هذا الوعد، الذي هو مجرد كلام ورجم بالغيب، على المريد أن «يؤمن به» وعليه التماس أحسن التأويلات لتخلفه وعدم وقوعه ! وقد انتبه إلى عدم معقولية هذا «الإيمان الإلزامي» أحد شيوخ ابن عجيبة في العلوم الشرعية هو عالم فاس «التاودي بن سودة» الذي لاحظ كما حكى عنه صاحبنا[121]، أن وعد الولي ــ بخلاف الرسول ــ مما «لا يجب الإيمان به» وبالتالي فعدم الإيمان هنا لا يستوجب أي قدح في البصيرة كما زعموا. وكان رد ابن عجيبة أن هذه التعاليم خاصة برجال التصوف وبالمريدين الذين هم «مطالبون بالتصديق للأشياخ في كل ما نطقوا به، إذ هم ورثة الأنبياء... فللأنبياء وحي الأحكام، وللأولياء وحي الإلهام...»[122]!

وكأني بالمريد يشعر هنا بنوع من التمزق والتعارض حينما يجد نفسه بين هذين المبدأين مبدأ يساهم في الحفاظ على الشريعة وعلى القيم الأخلاقية «ثابتة» سالمة من الانحراف ويعمل على القضاء على المتصوفة الادعياء، وهو

---

(120) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 21.

(121) نفس المرجع والصفحة.

(122) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 21.

المبدأ الذي قرره سابقا الشاطبي وزروق ومعهما أيضا ابن عجيبة ومبدأ آخر معارض له — على الأقل في صياغته الشكلية المطلقة والصارمة — يقضي بالخضوع للشيخ في كل ما يأمره به بل وفي كل ما يقوله و«يحكيه» وفي عدم الاعتراض عليه أصلا والدفاع عن جميع مواقفه... افليس هناك تناقض بين المبدأين ؟ ونحن نعلم أن الحجة الرئيسية لابن عجيبة وللصوفية هنا هي الالتجاء إلى قصة علاقة النبي موسى بالشخصية المسماة بـ«الخضر»، والتي يبدو أن الصوفية قد وصلوا في «تأويلها» إلى نتيجة معارضة لما يرمي إليه القرآن من سردها كما أوضح ذلك ابن تيمية[123]، وإلا فهل يقبل القرآن — وهو كتاب شريعة وحدود ودعوة للمحافظة عليها — أن تنتهك حرمات الله مهما كان التعليل والتأويل ؟ وقد عبر ابن عجيبة عن موقف الصوفية في التجائهم إلى القصة المذكورة لتبرير الخضوع المطلق للمريد مع شيخه فقال في قصيدته العينية[124] مخاطبا المريد، وهي نفس القصيدة التي نصح فيها هذا الأخير بضرورة التمسك بالشريعة ومع ذلك قال :

وسلم له فيما تراه ولو يكن
على غير مشروع فثم مخادع
وفي قصة الخضر الكريم كفاية
بقتل غلام والكليم يدافع

وهكذا يصبح لزاما على كل مريد أن يعتقد في شيخه أنه «خضر» آخر ! وهل هناك ضمان ألا يكون هذا «الخضر الجديد» مجرد زنديق مدعي بل وقد يكون مجرما مفتريا ؟! ولاشك أن الضمان الوحيد لتمييز نموذج الشيخ المربي الحقيقي من الزائف المدعي هو روح النقد والتقويم الأخلاقي التي يجب أن يتمتع بها المريد بناء على المعطيات والأصول

---

(123) ابن تيمية : «**الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**» ضمن «مجموعة التوحيد»، ص 774، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، دون تاريخ.

(124) «**الفهرس**» الفصل الثالث عشر.

الشرعية، وهذه الروح كما رأينا قد قضى ابن عجيبة عليها حينما أوصى بعدم الاعتراض حتى في القتل «غير المشروع» من طرف الشيخ...

ولعل في هذا الذي فيه تقييد للمبادرة الفردية عند المريد ما يُنقص من قيمة موقف ابن عجيبة الفكري الذي رأيناه فيما يخص دفاعه عن موقفه الصوفي تجاه الفقهاء الذين طاردوه واضطهدوه، كما أن ذلك ينقص من قيمة موقفه الاجتماعي حين شجبه لانتشار الرق الأسود بالمغرب بعد غزو المنصور الذهبي للأقاليم «الإسلامية» في افريقيا السوداء ودعوته إلى إلغاء ذلك التمييز العرقي بين المسلمين كما سنوضح ذلك في آخر هذا الفصل...

نقول هذا وإن كنا نعلم أن ابن عجيبة قد يردّ على اعتراضنا بأن خضوع المريد المطلق لشيخه يرمي أولا وأخيرا إلى «تطهير» المريد وتعويده على عدم الركون إلى شهواته وأحكامه الجاهزة واندفاعاته القديمة والقصد من ذلك تسليم الإرادة إلى الله في كل ما يحكم به وتعليم الشك في آرائه أولا قبل أن يشك في آراء غيره...

كل هذا وغيره من التأويلات والتبريرات التربوية قد يمكن الادلاء بها، ولكن هذه النتائج «التربوية» لا تعادل شيئا إذا قورنت بدعوة الخضوع والسلبية المطلقة التي يوجب ابن عجيبة المريد بالتمسك بها مع شيخه، والتي قد تفتح هي الأخرى آلاف الأبواب ولكنها أبواب على نتائج «سيئة» تفوق بكثير ما قد يجنيه المريد من شيخه. ونحن نظن أن نوازع الشر في الإنسان تتحين دائما أقل فرصة ـــ كظهور شيخ مدعي ـــ للانتشار وتعم أكبر عدد من الناس. وربما كان هذا الابطال لقدرة الحكم والتمييز لدى المريد إحدى الأسباب التي مهدت لانحراف التصوف المغربي في القرون المتأخرة وفي أواخر القرن التاسع عشر بالخصوص بعد وفاة كبار الشيوخ وصلحائهم...

ب ـــ ومظهر آخر من مظاهر علاقة المريد بشيخه يرتكز على الملاحظة السابقة : ذلك أن ابن عجيبة يردّد نصيحة صاحب «المباحث الأصلية». فيوصي المريد بالامتناع عن «حط الرأس» والقيام على رؤوس الإشهاد

للاستغفار والاعتراف الذاتي بالذنب... فهذا ليس من آداب الصوفية لأنه ليس له أصل من السنة اعتبارا لكون ذلك ينال من كرامة المريد بين إخوانه المنتسبين... ولكن أين تبقى هذه الكرامة بل وبالأولى أين السند الديني من السنة في تقبيل المريد «يد الشيخ ثم رجله... فهو من أحسن التعظيم وهو من تربية الآداب والمهابة» كما يقول ابن عجيبة صراحة ؟! أين هذا من السنة التي ورد فيها أن الرسول (ﷺ) رفض أن يقوم الناس له وأن يسيّد، فضلا عن رفضه تقبيل اليد وبالأحرى عن تقبيل الرجلين ؟... وفي رأي ابن عجيبة أن تقبيل اليدين والرجلين من أحسن التعظيم ومن أليق الأدب، ولكن في رأي الرسول (ﷺ) إن هذا التعظيم الزائد عن اللياقة من أقرب الأسباب المؤدية للعبودية والتأليه البشري في آن واحد كما وقع للنصارى مع المسيح عليه السلام «فلا تطروني كما اطرت النصارى المسيح ابن مريم» أو كما قال رسول الله (ﷺ).

ج ــ وظاهرة أخيرة من جنس الظاهرتين السابقتين تستوقفنا في هذا الجانب العملي الصوفي، وهي المتعلقة بمسألة «الشكوى» والبوح بل و«فضح» الذنوب للشيخ المربي : فالصوفية لا يرون حرجا، إذا ما وفق المريد إلى شيخ تربية حقيقي، أن «يكشف عورته» لهذا الطبيب، إذ أن المريد بمثابة المريض والشيخ بمنزلة الطبيب «والعورة قد تبدى للطبيب لضرورة التداوي»(125). هذه الشكوى التي أعطاها ابن عجيبة صفة الضرورة حينما نصح المريد ــ الذي أصابته مصيبة من مرض أو قلق أو غير ذلك ــ بضرورة بث شكواه حتى في غياب الشيخ بتسجيلها مثلا على ورق... اننا نجد أنفسنا مدفوعين هنا إلى تسجيل التشابه بين هذا البوح بالذنوب والأمراض النفسية إلى الشيخ وبين «الاعتراف» الذي يبديه المسيحي لراهب الكنيسة : فكلاهما ــ المريد الصوفي والمؤمن المسيحي ــ مرغم باظهار عيوبه و«الاعتراف» بها، وكلاهما يعتبر أن ذلك الاعتراف من جملة «شعب الإيمان» وقواعده، وفي ذلك اقرار منهما بوجود «واسطة» بين الله والإنسان. ولقد سبق لابن عجيبة أن أكّد أن المريد الذي يقول

---

(125) التفتازاني : «**ابن عطاء الله السكندري وتصوفه**»، ص 172-173.

لشيخه «لا» أو «لم»؟ لا يفلح أبدا، وكأن الشيخ هنا مالك لناصية الإيمان والفلاح وواسطة بين الله والعبد في التقريب أو الابعاد عن النجاة، مثلما يملك ذلك راهب الكنيسة الذي خوطب في «انجيل متى»[126] بقول المتحدث فيه «أعطيك «مفاتيح» ملكوت السماوات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السماوات، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السماوات»، «فإذا قال الرئيس الكهنوتي لشخص (مسيحي) أنه ليس بمسيحي صار كذلك»[127]. وفي الظاهر تتجلى هذه الواسطة بين الله والعبد بصورة أوضح في الصيغة السابقة التي قدمها لنا ابن عجيبة عن كيفية شكوى المريد لشيخه وفي البوح له بهمومه بل وبذنوبه أيضا (اعترافاته) : فقد نصح ابن عجيبة المريد ألا يضمر شيئا مما بداخل نفسه وأن يبوح به لشيخه إن كان حاضرا، أما في حالة غياب هذا الشيخ فالشكوى أو الاعتراف يظل ضروريا، وفي هذه الحالة على المريد أن يتمثل شيخه «حاضرا» معه فيبثه شكواه، ولو سجل ذلك كتابة كان أحسن... ولا يعتبر هذا فحسب «واسطة» بين العبد (المريد) وبين الله بل هو بالأحرى يعد «حائلا» بين العبد وربّه : فابن عجيبة ينصح المريد ببث شكواه لشيخه «الغائب»، ولكن أين ترك الله الحاضر ؟! وكيف يلجأ المريد إلى «تخيل» شيخه الغائب واقفا يسمعه ولا يتصور الله الذي لا يغيب عنه أبدا ؟ وإذا جاز — من الناحية التربوية — بث الشكوى للشيخ الحاضر، لأنه ينتظر منه التوجيه والنصيحة الفعلية والشفاهية، فكيف توجه إليه الشكوى «جهرا» في حالة غيابه وكأن المشتكى في موقف صلاة وخشوع ؟ مما اضطر معه ابن عجيبة أن ينصح المريد بتسجيل شكواه كتابة وسرا ! وكأن الشيخ هنا يحل دائما محل الله تعالى في حياة المريد، ولذلك قلنا أن هذا لا يعد واسطة فحسب بين الله والعبد ولا تقربيا للعبد إلى ربه بل هو بالأولى حريّ أن يعتبر حائلا بينهما مما يخشى معه أن يسقط

---

(126) «انجيل متى»، 19:16 وأيضا 18:18.

(127) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية»، ص 23، دار المنار، ط 8، سنة 1373.

سلوك الاعتراف هذا فيما حذر منه القرآن وحكاه عن اليهود والنصارى في علاقتهم مع أحبارهم ورهبانهم فقال عنهم «... اتخذوا أحبارهم ورهبانهم «أربابا» من دون الله»[128].

نعم ! لاشك في إيجابية ذلك الدور الذي كان الشيخ الصوفي يضطلع به على المستوى الأخلاقي التربوي أو على المستوى الاجتماعي والاقتصادي في ظل الدولة اللامركزية السائدة في العالم الإسلامي القديم، خاصة إبان عصور التراجع الحضاري وتوالي الأزمات السياسية والكوارث الطبيعية... إذا كان كل هذا لا يرقى إليه الشك تاريخياً، فإن مما لا شك فيه أيضا أن الصوفية قد غالوا كثيرا في اثبات ذلك الدور حتى رفعوا الشيخ إلى درجة العصمة : فالشيخ لا يعترض عليه، ورأي الشيخ غير قابل للنقاش، وأوامره غير قابلة للتسويف، وأعمال المريد لا قيمة لها دون أخذ رأي الشيخ فيها الذي يكون هو الرأي الأخير، ثم لابد من الشكوى (والشكوى تضرع وتذلل) للشيخ حتى ولو كان غائبا بعيدا لا يسمع ولا يبصر ولا يرشد : فأين الله الذي هو أقرب إلى المريد من حبل الوريد ؟!

إننا ننزه ابن عجيبة وننزه كبار الصوفية السنيين عن تعمد الوصول إلى هذه النتيجة التي تقرب من الشرك العلني، ولكنه الافراط الزائد في تقدير النماذج والذي يتحول من التقدير إلى التقديس، وتلك هي أزمة التصوف التي استفحلت في العصور المتأخرة حينما تسلط عليه الأميون والمدعون المغرضون فاستفاد الفريقان من ذلك التقديس الموروث، حيث نجح البعض بسببه في تحويل التصوف والطرقية إلى بؤرة من الجهل والفساد الأخلاقي والشرك العلني ونجح البعض بسببه في تحويل أتباعه إلى منتمين «سياسيين» وكأنهم جيش احتياطي يوالي بهم ويعادي من شاء...

4 ـــ الأخلاق الصوفية ومشكلة «التعميم» :

هكذا يبدو أن التصوف كان من أكثر المجالات التي تعرضت لأنواع شتى من الانحرافات نظرا لطبيعته الأخلاقية المتصلة بالجماهير الشعبية في

(128) آية 31، سورة 9.

واقعها المعيش، ومن ثم لا نستغرب أن تسري في التصوف انحرافات ذات طابع سياسي خاص أو انحراف اجتماعي عام بمختلف مظاهره. وعلى حد قول أحد الدارسين للفكر الصوفي في الإسلام[129] : «أن آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني أعني الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده : فكما أن آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل وطرح المقصود، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير أو الاستطلاع الزائف... كذلك آفة التصوف هي **اتخاذ المظاهر في اللباس والبوادر**بدلا من السلوك المطابق في روحه لمبادىء التصوف والمتعلق بالمجاهدات الخارجية، بينما الباطن خرب يتردى في هاوية الرذائل والتبطل وعدم السعي، ابتغاء العيش والتنعم على حساب الآخرين ومن ثمار جهودهم».

أ ــ **خرق العوائد ومشكلة التعميم** : في ضوء هذا وقبل أن نستمر مع ابن عجيبة في توضيح جوانب أخرى من تلك الأخلاق الصوفية من الضروري طرح السؤال الآتي حول تجربة الزهد وخرق عوائد الناس : هل كان ابن عجيبة **يطمع في أن يكون أفراد المجتمع «متصوفة»** على شاكلته ؟ وبصيغة أخرى : هل تقبل أخلاق الزهد وخرق العوائد مبدأ «التعميم» أو «الكلية»؟ مثلما يشترط ذلك «كنط» في قواعد واجبه الأخلاقي...

إن الجواب عن هذا السؤال يتضمن توضيح رأي ابن عجيبة ــ ومعه جل صوفية المغرب ــ فيما يخص قبول أو رفض التسبب «والخوض في غمار الحياة المجتمعية. وبذلك نستطيع معرفة ما إذا كان الموقف الصوفي، كما عرفناه عند ابن عجيبة، ينتهي إلى نوع من «الانفصام» بين الإنسان وواقعه المعيش كما يرى بعض المنتقدين للفكر الصوفي حديثا[130].

---

(129) د. عبد الرحمن بدوي : «**تاريخ التصوف الإسلامي**»، ص أ، ط 1، سنة 1975، الكويت.

(130) د. زكي نجيب محمود : «**المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**»، ص 377.

نعم ! لم تسلم جل مواقف الزهد والورع الصوفي من مؤاخذات، سواء على المستوى الفقهي المتخصص منذ ظهور وتميز الحركة الصوفية في الإسلام، أو على المستوى المجتمعي العام في العصر الحديث وإبان ظهور الحركات الإصلاحية في مغرب عهد الاستعمار وعند ظهور الحركة السلفية بالخصوص.

فعلى الرغم من اعتراف الشاطبي بأن الصوفية هم «المشهورون باتباع السنة، المقتدون بأفعال السلف الصالح»[131] إلا أنه يأخذ عليهم أنهم «في كثير من الأمور يستحسنون أشياء لم تأت في كتاب ولا سنة ولا عمل بأمثالها السلف الصالح» ثم يتخذونها قانونا «معممين» إياه في حياتهم. «فمن ذلك انهم يعتمدون في كثير من الأحكام (العملية) على الكشف والمعاينة وخرق العادة، فيحكمون بالحل والحرمة، **ويثبتون** على ذلك الإقدام والإحجام». ويضرب لذلك مثلا ببعض مواقف الصوفية المشارقة كموقف «الشبلي» الذي عاهد الله ألا يأكل إلا من حلال — كما تقتضي بذلك السنة — ثم مد يده يوما لقطف ثمرة من شجرة متوحشة فنادته الشجرة قائلة : «احفظ عليك «عهدك»، لا تأكل مني فإني ليهودي»!! «فمثل هذه الأشياء — يقول الشاطبي — إذا عرضت على قواعد الشريعة ظهر عدم البناء عليها»، لأننا في هذه الحالة سنبني الأحكام الشرعية — التي يجب أن تكون قابلة للتعميم — على مجرد الهواتف والظنون والخوارق والتي كلها حالات «ذاتية» لا تخص إلا صاحبها ولا حظ لها من «التعميم». وينبه الشاطبي إلى أن هذا الذي حكيناه عن الشبلي «معتاد في هذه الطريقة»[132]. ثم يحاول أن يبين كيف يؤدي «تزمت» الصوفية في

---

(131) «**الاعتصام**»، ج 1، ص 281.

(132) نفسه، 282-283.

إن رصد موقف الشاطبي من الفكر الصوفي يحتاج إلى بحث خاص، سواء ما فصّله الشاطبي من ذلك الموقف في **الاعتصام** أو ما بثّه في أجزاء **الموافقات**، قارن بدراستنا المفصلة عن فكر الشاطبي، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994، القسم الثالث.

أخلاقهم وفي «العهود» التي يأخذون على أنفسهم بتنفيذها، إلى الخروج عن روح «السنة» التي يدعون التمسك بها : ذلك أن الصوفية «يبنون طريقهم على اجتناب «الرخص» جملة، كما بين ذلك شيخهم أبو القاسم القشيري حيث قال : ان الرخص في الشريعة للمستضعفين... اما الصوفي، اما الفقير فإذا انحط... عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة فقد فسخ عقده ونقض عهده فيما بينه وبين الله»! مما يعني أنهم لا يسمحون بالرخص في مواطن الترخص المشروع وهو ما كان عليه الرسول (ﷺ) والسلف الصالح من الصحابة والتابعين، رغم أن الرسول قال : «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»، والمتصوفة حين خرجوا عن رخص الشريعة سقطوا في «التزمت» وبالتالي سقطوا في «البدعة» لا محالة[134]...

ويأبى الشاطبي إلا أن يذكر من بين بدع المتصوفة تجردهم عن «المال» : ففي هذا النوع من التجرد اشكال وتناقض مع ظواهر الشريعة. إذ الرسول، وهو الإمام المقتدى به من طرف الصوفية أنفسهم لم يأمر أحدا من أصحابه «بالخروج عن صنعته ولا صاحب تجارة بترك تجارته، وهم كانوا أولياء الله حقا والطالبون لسلوك طريق الحق صدقا» كما يقول الشاطبي. ولو جاز رد هذا الاعتراض بالقول أن مجتمع السلف الصالح لم يكن بحاجة إلى مثل هذا الخرق لأنه كان مجتمعا صالحا، كما يعتقد الصوفية، فإن ذلك الخرق لا يسلم، حسب الشاطبي، من تناقض منطقي واجتماعي : ذلك أنه إذا كان التجرد من المال راجعا لكونه شاغلا في الطريق عن بلوغ المراد، فكذلك يكون فراغ اليد منه «جملة» شاغلا عنه[135]!

غير أنه بالرغم مما قيل عن بعد أخلاق التصوف عن واقعنا اليومي، فإنه من الواجب الانتباه إلى تأكيد الصوفية أن الكمال ليس من حظ ذلك الذي لايزال في بداية الطريق ولا هو أيضا من حظ ذلك الذي

---

(133) **الاعتصام**، ج 1، ص 284.

(134) نفس المرجع، ج 1، ص 285.

يسمونه واصلا عارفا أو مجذوبا، وإنما يتحقق الكمال في ذلك الذي استطاع بعد وصوله إلى غايته في المعرفة الصوفية أن «يرجع» إلى الواقع المجتمعي الخاضع للقوانين الشرعية المختلفة ويجمع بين السلوك والجذب، بين الحقيقة والشريعة أو بين الواقع والمثال. فهذا هو الكمال الذي يطمح إليه الصوفي وهو ما كان ممثلا أصدق تمثيل في حياة «الإنسان الكامل» محمد (ﷺ)، إن موقف الرجوع أو مرتبة الجمع تعد من مميزات أهم أقطاب التصوف السني، إذ الواقع التاريخي يدل على أن هؤلاء المتصوفة، دون أن ينسلخوا من تصوفهم، يبادرون خصوصا في المواقف الحرجة إلى «العمل» ويساهمون بممارساتهم في توحيد الصفوف مما يدل على وعيهم بأن لا تعارض بين التصوف والواقع المجتمعي. بل ان ابن عجيبة قد عرّف التصوف بأنه الإسلام ذاته، وحيث أن الإسلام فيه عزة للمؤمنين وان هذه العزة لا تكون في هذا العالم إلا بمراعاة شروطها المادية أيضا وجب العمل على توفير هذه الشروط. إلا أن للإنسان امتيازه على المادة ومن ثم وجب ألا يقع تحت ضغطها ومن هنا تأتي أخلاق الصوفية محاولة إصلاح ما قد يكون فسد بسبب سيطرة المادة على الإنسان، ذلك الإصلاح الذي لن يتحقق أبدا بالانسلاخ من تلك المادة، ولكنه يتم بانزال الإنسان مرتبته اللائقة بحيث يكون هو السيد المتبوع والمادة هي التابعة المسخرة. ولطالما أكد ابن عجيبة أن العزلة الحقة ليست في اعتزال الناس وذكر الله وإنما الكمال في العيش «وسط الناس» دون أن يشغله ذلك عن ذكر الله.

وبناء على كل ذلك نستطيع القول، بصدد حل مشكلة علاقة التصوف بواقع المجتمع، ان لدى المدرسة الدرقاوية وعي دائم بضرورة الجمع بين المثل الأخلاقية والواقع المحسوس، وهذا ما تمثل على مدى حياة أقطاب هذه المدرسة حتى قبيل وقوع المغرب فريسة للاستعمار، فالحياة السياسية للشيخ العربي الدرقاوي نشطة وغنية، والدور السياسي الذي لعبته الدرقاوية في الجزائر أو المغرب ينبىء عن إيمانهم بأن التصوف إذا كان يؤكد من الناحية الأخلاقية على قيمة التجرد والزهد، فإنه لا يهمل الواقع وشروطه الخاصة. وعلى الرغم مما يبدو في حياة ابن عجيبة الخاصة من

زهد وتقشف إلا أنه، بعد تأهله للتربية الصوفية، لم تكن حياته العامة خالية من بعض الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية الدالة على ارتباطه بالواقع المعيش، كامتلاكه منزلا بقبيلة «انجرة» وآخر «ببني حسّان»، وإعالته لأكثر من زوجة وإطعامه الفقراء في مسجده...

أما من جهة أخرى فقد ذكر المعسكري عن ابن عجيبة وأصحابه، أنهم كانوا يحملون معهم القرطاس والقلم والدواة لتسجيل تأملاتهم، في نفس الوقت الذي كانوا يحملون معهم فيه الفأس والمحراث يفلحون الأرض ويزرعونها...! وفي هذا جمع بين التفكير والممارسة ورجوع إلى الواقع وإلى الكسب والعمل...

الفصل الخامس

«الإنسان الكامل» النموذج الأعلى للتجربة الصوفية

لسنا نغالي إذا قلنا أن التجربة الصوفية ترمي في نهاية المطاف إلى إتخاذ شخصية رسول الله محمد (ﷺ) مثلا أعلى يقتدي به كل طالب كمال أخلاقي. من هنا كان لابد لنا من التعرف على موقف ابن عجيبة من هذه المسألة التي أدلى بدلوه فيها.

لقد أكّد صوفينا الكبير أثناء حديثه عن أسرار الذات الإلهية أن الله تعالى لما «أراد» أن يتجلى باسمه الظاهر، أظهر قبضة من نوره فقال : كوني «محمدا». فمن تلك القبضة المحمدية تكونت الأكوان...»[1]. ها نحن أمام نصٍّ يطرح بادىء ذي بدء مشكلة صحّة السّند الذي تقوم عليه هذه النظرية التي مفادها أن أول ما خلق الله كان هو نور النبي (ﷺ). ومن المؤكد أن الفكرة شائعة بين أوساط الصوفية وفي بعض المصادر غير المعتمدة في السيرة النبوية التي تقرأ خصيصا ليلة المولد النبوي في مساجد المغرب إلى اليوم، نستمع إلى قارئيها يردد مضمون النص السابق حول «قدم» نور النبي وأنه أصل الأكوان وسببه. وقد قال الشاعر البوصيري «لولاه لم تخرج الدنيا من العدم» وفي القصيدة الدالية لابن عجيبة والتي نظمها في «الحضرة النبوية» أمثلة كثيرة على هذه «العقيدة» وقد جاء فيها قوله :

---

(1) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 8.

تقــدم كــلّ الكــون نــورُ بهائـــه
فكــان إلى الــرحمن «أول عابـــد»[2]

من المستحيل أن نجد المرجع الديني الذي تستند إليه هذه العقيدة الرائجة بين الصوفية وبين بعض الفقهاء في النص القرآني في حين نجد ذلك باديا في بعض الأحاديث التي لم تسلم من انتقاد كبار علماء الأثر في الإسلام[3]. ودون الخوض في واقع الوضع المتعلق بهذه الآثار السارية بين الصوفية ومعهم بعض الفقهاء، وبغض النظر عن وجاهة النقد الذي يوجهه لها ابن تيمية بالخصوص، فإننا نستطيع مع ذلك إدراك الدلالة الرمزية لتأويل ابن عجيبة لتلك الآثار التي يتخذ منها مدخلا لتأسيس القول في **الإنسان الكامل**. قول يُبعد كثيرا ابن عجيبة عن أبرز الخائضين في الموضوع وهو عبد الكريم الجيلي في كتابه **الإنسان الكامل**.

فإذا كان ابن عجيبة يؤمن كما يؤمن عبد الكريم الجيلي، بأن النبي (ﷺ) هو حقا الإنسان الكامل إلا أن صوفينا يختلف اختلافا كبيرا عن «الجيلي» في كلامه عن مظاهر ذلك الكمال الذي يتصف به نبي الإسلام : فلا نجد عند ابن عجيبة ما نلاحظه عند الجيلي من إغراق في الاشكالات الميتافيزيقية التي يطغى عليها عنصر الخيال والرجم بالغيب. وإنما نرى ابن عجيبة ــ بحكم مذهبه السنّي ــ يؤكد غالبا على أهمية الجانب الأخلاقي في حياة الرسول، في حين نجد الجيلي لا يؤكد على شيء مثلما يؤكد على «المقابلة» بين سائر عناصر الوجود وبين عناصر «ذات الرسول» كلها حتى منها مواد أو عناصر مثل «ريقه ومخاطه وعرقه ونقاء أذنه ودمعه وبوله

(2) مخطوط رقم 845، ق.م، تطوان، ص 180–181، وانظر أيضا ص 191–195.

(3) انظر مصادر نقد هذه الأحاديث في : د. محمد تقي الدين الهلالي : **«الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية»**، ص 80–81، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، سنة 1393–1973.

والسامع المحيط...»!! التي يقابلها من عناصر الوجود «الأبحر السبعة»[4]!!

في حين نجد صوفينا المغربي لا يؤكد عن شيء قدر ما يؤكد على سبب التفضيل الأخلاقي الذي هو سر الكمال في هذا الإنسان الكامل اعتباراً لكون الرسول يمثل في أصله وطبيعته «سر» الذات الإلهية، ويمثل في واقعه الفكري والأخلاقي قمة الجدل الصاعد والنازل كما سبق أن رأيناه، وذلك من حيث كونه جامعا للحقائق المتفرقة و«المتعارضة»، فقد كانت الحقائق الكونية واحدة في الأصل ثم افترقت أو فرقها الإنسان حينما آمن ببعضها وكفر ببعضها الآخر. أما الإنسان الكامل فقد امتاز بقدرته على جمع الحقائق المتفرقة وقدرته على الفناء (= الكمال) **في العمل** والفناء (= الكمال) **في الفكر**. وبذلك كان هذا الإنسان الكامل هو الذي يمثل ويطبق حقا الجدل الصاعد (لمعرفة العالم الميتافيزيقي) والجدل النازل (للتعرف على العالم الواقعي : الإنساني منه والطبيعي) يقول ابن عجيبة[5] : «... أشرقت فيه (أي في الرسول) شموس كثيرة فامتلأت بالأنوار، ولذلك جمع الحقيقة، وإن كانت في الأصل واحدة، لأنه عليه السلام اجتمع فيه من الحقائق ما افترق في غيره : فكان باطنه عليه السلام معمورا بأنوار الحقائق وظاهره معمورا بأنوار الشرائع. فكأن ــ عليه السلام ــ أعطاه الله القوة من الجهتين... ولا يكون هذا إلا له عليه السلام أو لمن كان على قدمه... ممّن أهله الله للاقتداء به، ويكون هذا بعد التمكين». فهذا هو سبب تكريم الرسول، فالرسول بما يتصف به من قدرة على الجمع بين الحقائق، بين الواقع والمثال كان هو الذي يعطي للوجود معنى «متكاملا». نعم ! بالإمكان أن نتصور للوجود معنى بدون ذلك الرسول أي بما هو أقل منه كمالا وبدون هذا الجمع المحكم بين الواقع والمثال أو بين الله والمخلوق كما شخصه الرسول في حياته... إلا أنه اعتبارا

(4) عبد الكريم الجيلي : **«الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»**، ج 1، ص 76، ط 2، مطبعة البابلي الحلبي، سنة 1956.

(5) **«شرح الصلاة المشيشية»**، ص 11.

لكون الله لا يفعل إلا الكامل فإن الكمال لا يتحقق إلا فيمن يمثل الجمع بين الواقع والمثال وبالتالي جاز أن يكون الرسول ـــ دون غيره ـــ هو الذي يضفي على الوجود وعلى الخلق معنى كاملا ومعنى إنسانيا قبل كل شيء : فرسول الإسلام هو إذن قمة الكمال الإنساني، هذا الكمال الذي كان يمثله أصدق تمثيل سواء في حياته الخاصة أو في حياته المجتمعية التي تشخّصت في الإسلام كدين كامل يجمع بين مختلف الحقائق والاعتبارات سواء كانت متعلقة بحقائق المثال (عالم الغيب، الميتافيزيقا) أو حقائق الواقع، وذلك من عدة وجوه : فهو دين كامل لأنه **يجمع** بين حقائق الأديان السماوية ويطهرها ويتممها. وهو دين كامل لأنه **يجمع** بين سائر عناصر الإنسان العقلية والعاطفية والجسدية ويراعي الانسجام بينها. وهو دين كامل لأنه يجمع ـــ في انسجام ـــ بين الوجود الإلهي والوجود الإنساني في هذا الكون (أي بين تشريع الله واجتهاد الإنسان، فهم للواقع واسترشاد بالمثال) إلى آخر ذلك من أنواع الأوساط أو الكمال التي جاءت بها رسالة «الإنسان الكامل». وهذا الكمال الذي تشخص في سيرة رسالة رسول الإسلام هو الذي حدى بابن عجيبة إلى الاستعانة بكلام للشيخ العربي الدرقاوي للدلالة على صعوبة «تكرار» كال إنساني بقدر كال الرسول (ﷺ) حيث نراه يؤكد ذلك بقوله[6] : «ولقد سمعت شيخ شيخنا مولاي العربي (الدرقاوي) رضي الله عنه يقول : ـــ لا تجتمع مجاهدة ومشاهدة إلا في رجل واحد على قدمه عليه السلام. واعترض على قول الشيخ «اليوسي» في بعض أدعيته : ـــ وزين الظاهر بالمجاهدة وأصلح الباطن بالمشاهدة. إذ لا مجاهدة في الظاهر وقت مشاهدة الباطن إلا نادرا جدا». وقد علق ابن عجيبة على دعوة مثل هذه لعلي الجمل بقوله : «قلت : وهذا قليل، وعلى تقدير وقوعه تكون مجاهدته بالله محمولا فيها بالقدرة، فلا مجاهدة فيها بالبتة» وهذا يدل على شعور ابن عجيبة بمشكلة التوفيق وإيجاد «الحد الوسط» بين الشريعة والتصوف.

ولا يستبعد أن يكون شعور المسلمين بتلك الأهمية التي يمثلها الرسول

(6) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 11-12.

سواء من وجهة النظر الدينية الخاصة أو من وجهة النظر الإنسانية العامة، قد دفعهم إلى نسبة بعض المعجزات «الحسية» إليه وكأنهم عز عليهم ألا تكون له هو أيضا معجزات من هذا النوع... أما ابن عجيبة فإنه لم يعتني بشيء من هذا موجهاً اهتمامه إلى تأكيد أن النبي (ﷺ) هو الإنسان الكامل الذي كان خزانا من الأسرار الإلهية فقد «تنزلت في قلبه، عليه السلام، بالوحي أو بالإلهام علوم آدم عليه السلام»[7] ولذلك كان :

أ) يعرف لغات العرب والعجم وغيرهما «فكان يخاطب كل قوم بلغاتهم...

ب) وقد اطلعه الله على علم المتقدمين وشرائعهم الدارسة وأخبارهم الماضية.

ج) وعلم ما يكون في أمته من الأحداث والوقائع وما يكون من المصائب والعجائب.

د ــ وخصه الله بأسرار لم يطلع عليها أحد من خلق الله»[8].

وإذا كانت كتب السيرة تتضمن ما يشير إلى المسائل الثلاثة الأخيرة فإننا لا نجد فيها ما يؤكد اطلاع الرسول على لغات «العجم». والمهم أن هذه الصفات هي التي تمثل في رأي ابن عجيبة جوهر «المعجزة» التي يتصف بها نبي الإسلام : فإذا كان آدم قد مثل الإنسان ــ المعجزة في السماء فإن النبي (ﷺ) قد مثل الإنسان ــ المعجزة في الأرض، وربما بشكل أقوى وأوضح من إنسان السماء. لذلك كله كان هذا الإنسان الكامل «لا يتكرر» لأنه معجزة أو لأنه «المعجزة». ومن ثم كان النبي هو خاتم الأنبياء لأنه جامع ومركب لأنواع الكمالات السابقة في تاريخ البشرية مع إعطائها نفس جديد وصبغها بصبغة «واقعية» بحيث تصبح مثالا وانموذجا يحتدى من طرف سائر البشر على اختلاف المستويات «وحيث اجتمع في نبينا ﷺ علم الحقائق وعلم الشرائع وعلوم الأولين والآخرين، عجز الناس عن معرفته... فوجب الاذعان والانقياذ لحكمه كما انقاذت

(7) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 13.

(8) نفس المرجع والصفحة.

الملائكة بالسجود لآدم حين عجزت عن إدراك علمه» وقدره[9].

وتلك صورة أخرى من صور الإنسان الكامل عند ابن عجيبة : إنه انموذج لسائر النماذج الأخلاقية البشرية، فالعارف الواصل يجد فيه بغيته والفقيه العالم يرى فيه مرشده وهاديه، والتاجر والصانع والزوج والقائد، كما يرى فيه «أنموذجه» ومثاله... ومن ثم جاءت رسالته رسالة عامة وكان هو رسول لا لأحد أو لشعب أو لأمة بل كان للانسانية جمعاء ولذلك يقول ابن عجيبة[10] عن هذا الإنسان الكامل انه كان «الجامع لما افترق في غيره : فكانت روحانيته عليه السلام جامعة لأوصاف الكمالات وبشريته جامعة لأوصاف المحاسن، وشريعته جامعة (ومركبة) لجميع الشرائع وكتابه جامع لسائر الكتب. وهو أيضا يجمع الناس على الله ويدلهم على الجمع ويحذرهم من الفرق» كيفما كان هذا الفرق أو الفصل، سواء أكان فصلاً لله عن العالم الحسي أم فصلاً هذا العالم عن الله.

ومفاد هذا أن الإنسان الكامل واع بوضعيته كشخص «فريد» ومن ثم نراه، بصفته كاملا، لا يغفل عن وضعية «الآخرين» بحيث نراه يحجبهم عن سائر أنواع المزالق والمهاوي خصوصا منها مزالق الميتافيزيقا وأسرارها : فعهد التطلع إلى الميتافيزيقا أو بالأحرى إلى ادعاء الإحاطة بأسرارها **قد ولى وانتهي** بانتهاء الرسالات ووقف عند حدود رسالة «الإنسان الكامل»، ولا يحق لأحد أن يدعي ملكيته لمفاتيح «أسرار» عالم الغيب، فإن الرسول يأمر الناس من بعده ألا يعودوا يفكروا في الله أو يدّعوا معرفة مباشرة بذاته لأنهم لا يستطيعون ذلك إذ عليهم أن يفكروا في آياته فحسب... ولهذا يقول ابن عجيبة «... وأيضا هو ﷺ حجاب الأرواح عن المهالك، إذ من شأن الروح أن تتطلع إلى الخوض فيما لا تقدر عليه من بحر الجبروت»[11].

أما فيما يخص عملية الاستلهام لنموذج الإنسان الكامل، فإنها عملية

(9) المرجع السابق، ص 15.

(10) المصدر السابق، ص 20.

(11) نفس المرجع، ص 21.

تتضمن جدلا مزدوج المظهر، وهو جدل يشبه في رأي ابن عجيبة الجدل الذي يمارسه الإنسان في التعرف على عالم الملكوت والجبروت، إنها عملية تتضمن جدلا صاعدا وآخر نازلا في ذلك التعرف أو هذا الاتباع المصحوب بتعاطف مع ذلك الإنسان الكامل : فالجدل الصاعد في محاولة الناس تقمص شخصية وأخلاق الإنسان الكامل يبدأ أولا بتقليده في ظاهره، فيأخذ شريعته ويتعمق فيها حتى يدخل بذلك مقام الإسلام. ثم «يترقى» بتطلعه لما يمكن أن يستلهمه من باطن ذلك الإنسان الكامل، فيصل بذلك إلى «الطريقة» ويدخل مقام الإيمان. وتبلغ نهاية هذا الجدل حينما يدرك المرء ضرورة تقليد الإنسان الكامل في الجانبين معا فيصل بذلك إلى «الحقيقة» وإلى مقام الإحسان. هذا ويجب الانتباه إلى أن هذا الجدل الذي يمارسه المريد المتبع لأنموذج الإنسان الكامل، يتضمن هو أيضا تناقضا داخليا ــ في البداية ــ فالوقوف عند ظاهر الإنسان الكامل فحسب يتضمن غفلة ونفيا لباطنه، وتقليده في باطنه فقط يقتضي الغفلة والنفي لظاهره (والموقفان معاً هما سبب الصراع بين الفقهاء والصوفية) لكن تقليده والسير على خطاه في الجانبين معا ــ وهذا جدل نازل ــ يتضمن **اثباتا للجانبين**، الظاهر والباطن، معا. فيرتفع التناقض ويحل «الانسجام»[12].

والحاصل أن الإنسان الكامل يتميز بجمعه، في انسجام دائم، بين ظاهره وباطنه أي بين الملك والملكوت، وهذا الجمع بين الملك والملكوت هو بعينه «الجبروت» أو نفحة من نفحات الإرادة الإلهية. وبذلك يستطيع الإنسان ــ كما بينت ذلك رسالة ودعوة نبي الإسلام ــ أن يكون «خليفة الله» في الأرض أي أن يكون مطبقا لصفات الله الأزلية في هذا الكون الحسي. وذلك هو مضمون المسؤولية وأساسها في الإسلام. ولذلك السبب أيضا كان من طبيعة الإنسان أن يسعى إلى الكمال سواء في سيطرته على الكون أو في تخلقه بأخلاق الرحمن، و«الإنسان الكامل» هو مرشده في الجانبين معا...

(12) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 29.

ولكن هل وفى ابن عجيبة هنا أيضا بهذا الالتزام بسنة وسلوك رسول الإسلام ؟ قد نأخذ على ابن عجيبة أنه يخوض في غمار الميتافيزيقا «رجما بالغيب»، بل إنه يسقط في نظرية لا تختلف في مضمونها وجوهرها عن «نظرية العقول» عند الفلاسفة. وذلك حينما ميز سابقا بين العقل الإنساني وما سماه «بالعقل الكلي» الذي اشتهر القول به بين الرشديين اللاتين أو هو «العقل الأكبر» الذي هو «أول نور أفاض من بحر الجبروت»[13]. وفي رأيه أن العقل الإنساني يقوم بدور الاتصال بذلك العقل الأكبر قصد الاطلاع على الغيب وعلى أسرار الكون... والغريب أن ابن عجيبة لا يحتج على رأيه هذا في القول بالعقل الأكبر أو العقل الأول سوى بحديث موضوع يعترف بأنه حديث «متكلم فيه بالوضع والضعف»! وهو الحديث الذي يبدأ نصه بالقول «أول ما خلق الله العقل...». ورغم ضعف هذا الحديث الذي يستند إليه ابن عجيبة فإن صوفينا يستمر في اثبات قوله باستمداد العقل الإنساني من العقل الأكبر، مما يدخل هذه النظرية أيضا في باب الرجم بالغيب والاعتماد على مجرد الخيال مثلما يأخذ هو ذلك على الفلاسفة في الإسلام. ولاشك أن ملاحظتنا هذه لا تتعلق بالنظرية في حد ذاتها ولكن فقط من حيث أن ابن عجيبة لا يستند فيها — كما يدعي دائما — على نص صحيح من الكتاب أو من تعاليم «الإنسان الكامل»، بل ونستطيع أن نجد في بعض النصوص الدينية ما يناقض تماما ادعاء ودعوة كون النبي محمد (ﷺ) هو أصل الوجود «والسبب في كل موجود»! ويكفي أن نذكر أنه ورد في السنة الصحيحة «أن ناسا قالوا : يارسول الله، يا خيرنا وابن خيرنا وسيدنا وابن سيدنا ! فقال : أيها الناس ! قولوا بقولكم ولا يستهوينكم الشيطان، انا محمد بن عبد الله، رسول الله. **ما أحب أن ترفعوني** فوق منزلتي التي أنزلني الله عز وجل». ولاشك أن في ادعاء المتصوفة أن الرسول هو السبب في كل موجود أو هو على الأقل أول ما خلق الله، مما يفوق التسييد الذي رفضه الرسول في هذا الحديث، ويفوق المنزلة التي أنزله القرآن إياها وهي المنزلة البشرية المضطلعة بالمسؤولية الإنسانية.

(13) «شرح نونية الششتري»، ص 33.

الفصل السادس
السياسة المنزلية كبعد في التجربة الصوفية

لقد بلغ من اهتمام ابن عجيبة وعنايته بالحياة العائلية وتوضيحه لضرورتها «الصوفية» ان خصص للمسألة فصلا كاملا في «فهرسته»، ممّا يوضح أن تجرّد ابن عجيبة وزهده لم يكن حائلا بينه وبين خوضه غمار الحياة المجتمعية والتزامه بتكوين أسرة والاشراف عليها والمحافظة على شروطها المادية والنفسية...

وهكذا نراه يؤكد مع الشيخ العربي الدرقاوي، على ضرورة الزواج لكلّ مريد سالك، مادام الزواج فرض عين، لا فرض كفاية ! ويكثر ابن عجيبة من إيراد نصوص الأحاديث والآثار الدالة على وجوب الباءة والمحذرة من أخلاق «الرهبنة» المنبوذة في الإسلام. وقد قال النبي (ﷺ) لموسر غير متزوج «... فإنك إذن من إخوان الشياطين ! إما أن تكون من رهبان النصارى وإما أن تكون مؤمناً فإن من سنتنا النكاح»[1] فليس الزواج إذن بالأمر الكمالي بل إنه من الممارسات الضرورية التي يكتمل بها دين المرء، ولاشك أن المريد من أحرص الناس على تكميل وإتمام دينه. وهذا ما أكده من جديد الشيخ الدرقاوي نفسه، الذي سمعه ابن عجيبة يلوم أولئك الذين يغرون المريدين بالابتعاد عن الزواج بينما يبادر العربي الدرقاوي إلى نصح المريد الصوفي بضرورة الزواج وذلك حتى :

ـــ تتسع أخلاقه وينمو أفقه.

ـــ وتزداد معرفته بخلق الله ثم بربه ويكبر يقينه[2].

(1) **الفهرسة**، ص 87.

(2) **الفهرسة**، ص 81.

إن تجربة الزواج مجال لتحقيق جميع المطامح الجسدية (المشروعة) والنفسية والفكرية والمجتمعية، ولاشك أن الصوفي طالب لكل ذلك حتى منها المطامح المتعلقة بالجسد مادامت في نطاقها المشروع...

ونظرا لما يمكن أن يلعبه الزواج من دور خطير في حياة الإنسان كان لزاما على كل مريد عازب أن يحرص على أخذ رأي شيخه قبل أن يقدم على محاولة من هذا القبيل، فالشيخ ــ قبل غيره ــ هو الذي يستطيع، بفعل تربيته وتعهده للمريد، أن يدرك مدى استعداد هذا الأخير للزواج، وهل سيكون له هذا الزواج عونا على دينه أم ربما سيغرقه في مسؤوليات لا يستطيع التوفيق بينها وبين سيره نحو الكمال الأخلاقي. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن الشيخ ربما نصح المريد بالتأني قليلا في الاقدام على تلك التجربة. وربما نصحه بضرورة المكوث قريبا من سكناه حتى يمكنه استشارته فيما يعرض له من المشاكل الزوجية، وإذا تعذر هذا فعليه أن يزور شيخه كلما سنحت له الظروف بذلك، كل هذا حفاظا على عرى العلاقة الزوجية كي يكون الزواج عونا للمريد في جميع مرافق حياته.

واعتبارا لهذه الأهمية التي يلعبها الزواج في حياة الفرد وبالأحرى بالنسبة للمريد السالك كان من الضروري أن يهتم ابن عجيبة ببسط وتوضيح بعض أركان وشروط وآداب الزواج التي من شأنها، إذا توفرت، أن تجعل من الزواج عامل تقدم نحو الكمال وتقوية للمريد على السير والمعرفة كما قال الشيخ الدرقاوي :

1 ــ فلكي يلعب الزواج ذلك الدور في حياة المريد كان لابد أن يكون مشتملا على الشروط والأركان الآتية :

أ ــ امتثال المتزوج «السنة» وسيرة «الإنسان الكامل» في الزواج.

ب ــ «إعفاف نفسه» والمحافظة على كمال وسلامة نفسه وجسده.

ج ــ «اكمال دينه» إعتبارا لكون الزواج عاملا مساعداً في السير نحو الكمال الأخلاقي وليس العكس.

د ــ حفظ بصره وكف أذاه عن الناس.

هـ ـــ قيامه بمعاش زوجته التي هي «خلق ضعيف» لا تقوم بنفسها. فيسدي بذلك معروفا وخدمة لها وللمجتمع[3].

2 ـــ ونظرا لاعتقاد ابن عجيبة أن أساس الأعمال «النية الصادقة» وأن لكل عمل نيته أو بطانته الوجدانية المتعلقة به، فإن على المريد الذي يراعي تلك الشروط والأركان السابقة عند إقدامه على تكوين خليته المجتمعية، ألا ينسى أن الغاية العليا من الزواج ليست تحقيق الرغبة النفسية (حب) ولا في إشباع الرغبة الجنسية، ولكن الغاية العليا والسامية هي «رجاء ولد صالح» مصلح نافع للناس.

3 ـــ ومن الأكيد أن هذه الغاية لا تتم إلا إذا كانت الزوجة من جانبها في المستوى المطلوب والقدرة على مشاطرة الزوج مسؤولية التربية وتدبير شؤون المنزل... الأمر الذي يبين أهمية «اختيار الزوجة» التي يجب أن تكون من وسط طيب فاضل. وهنا ينصح ابن عجيبة بالابتعاد عن الزواج من الأوساط ذات الامتياز الاجتماعي، سواء كان امتيازها ناشئا عن رئاسة المال أو رئاسة الدين كذلك. ويحذر، كما حذر الرسول (ﷺ)، من الجمال في المنبت السوء فإنه نذير بالشقاوة وبالفساد الأخلاقي الفردي والمجتمعي، والزواج جعل لاتمام الكمال الأخلاقي الفردي والمجتمعي و لم يجعل عرقلة أمام ذلك.

4 ـــ تلك هي شروط وأركان «الزواج الصوفي» الذي لا يختلف عن الزواج كما ترسمه الثقافة الإسلامية وذلك هو المطمح من وراء تكوين أسرة من طرفين صالحين ومتحابين : واعتباراً للمنزلة التي يوليها الصوفي لهذا المشروع، فإن كل وسائل التدبير المادية التي يستعين بها المريد على إقامة ذلك ابتداء من نفقة الصداق وحفلة الزفاف إلى نفقة المعيشة اليومية... إذا انفق المريد كل ذلك تحقيقا لما ذكر من الأركان والمقاصد السامية حق أن يعد ذلك في سجل أعماله الصالحة، وإذا لم تكن غايته من الزواج ما ذكر فإن نفقاته كلها تعد هباء فالمريد لا يقدم على عمل إلا إذا وضعه

(3) **الفهرسة**، ص 78.

في إطاره العام وأحكم العلاقة بينه وبين سائر الجوانب الأخرى مجتمعية كانت أم فردية، واقعية أم مثالية.

5 ـــ وبعد أن يوضح لنا ابن عجيبة هذه الأرضية التي يقوم عليها «الزواج» أو الأسرة كمؤسسة ضرورية لها سند من العرف والدين، يشرع في بيان بعض «آداب الدخول» التي يجمل بالمريد أن يلم بها وأن يراعيها مع زوجته، وهي آداب متداولة بين الصوفي ومعروفة بين الفقهاء بخاصة وهي تندرج تحت ما يمكن تسميته بـ«الثقافة الجنسية». وفي تأكيد ابن عجيبة عليها ما يدل أولا على اهتمام من جانبه بالمرأة كعنصر يجب مراعاة «ظروفه الخاصة» وحالاته النفسية والأخذ بيده حتى يجتاز المرحلة الجديدة بأسلم الطرق وأحسنها... فـ«إذا كان الرجل على قوته وشجاعته ووفور عقله تصيبه في تلك الليلة دهشة ووهن وهو في منزله وبين أهله. فما بالك ببنتٍ خرجت من بين أهلها إلى منزل لم تعرفه، وقرين لم تألفه ولم تعرف ما يصدر لها منه، فلا تسأل عن حالها ورعب قلبها»[4]! إن هذا الاهتمام بآداب الدخول من جانب ابن عجيبة يدل على إحساسه المرهف بالحالة النفسية للعروس ثم إن الاهتمام بتلك الآداب خصوصا منها الآداب الجنسية يدل أيضاً على أن تصوف ابن عجيبة لم يكن تصوفا انعزاليا ولا رافضا لطلب اللذة الجنسية والاستمتاع بما «أحل الله»...

أ ـــ وهكذا لابد للمريد أن يحرص، قبل الدخول، على أداء ركعتين شكرا لله وأن يسأل الله خير ما في زوجته ويستعيذ به من شر ما عندها، ويقرأ جملة من الآيات القرآنية[5]، مما يعطي للزواج طابعا دينيا ومقصدياً واضحا. ورعاية للحالة النفسية للزوجة ينصح ابن عجيبة المريد بوجوب مراعاة بعض الآداب التي تطمئن بها زوجته إليه وذلك كـ :

ـــ إطعامها بيده.

ـــ وضرورة مراعاته لظروفها الخاصة، وقد غادرت بيتها الأول وأهلها الذين كانت تحتمي بهم وتطمئن إليهم.

(4) **الفهرسة**، ص 80.

(5) **الفهرسة**، ص 79–80.

ـــ ثم عليه أن يقوم هو بمهمة خلع ثيابه وثيابها أيضا (كما توصي بذلك السنة).

«ثم يلاعبها ويقبلها...»، فإن عدم الملاطفة، والرغبة المجردة في الاشباع الجنسي لا ينتج منها ــ في رأي الشيخ زروق ــ[6] إلا الطفل الغبي والجاهل. أما الجماع الذي يأتي بعد الملاطفة والرفق والمحبة وتصعيد الشهوة والرغبة في الزوجة، من شأنه أن يأتي بالخلق الطيب المهيأ عقلا وبدنا لتقبل مختلف أنواع الكمال. وفي هذه الأوصاف الجنسية التي يقدمها الشيخ زروق لدليل على اتساع أفق بعض الصوفية ومحاولة الجمع بين جميع أطراف الكمال. ويضيف ابن عجيبة في هذا الأدب قائلا : «ثم يمضي (المريد بعد ذلك) إلى ما أباحه الله له إن أحس بقوة في نفسه وإلا أمهل حتى يجدها»[7].

ـــ وحتى في هذه المرحلة لا ينسى ابن عجيبة أن يطبع طلب اللذة الجنسية بالطابع الصوفي أيضا، فيحبذ للمريد قبل الجماع مباشرة أن يقول في دعائه «اللهم جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقتنا»[8].

ب ــ وخلال هذه الآداب لا تفوت ابن عجيبة فرصة نقد بعض العادات السيئة المنتشرة خاصة في الوسط القروي حيث نراه ينصح المريد المقدم على الزواج بالابتعاد عنها لكونها لا تليق بالمروءة ولا بآداب الزفاف مطلقا : ومن هذه العادات حرص أهل الزوج وتلهفهم على رؤية دم بكارة العروسة ليلة الزفاف بالذات، ويعتبر ابن عجيبة هذا السلوك من جانب أهل الزوج من قبيل السلوك الهمجي اللاإنساني والمعارض للدين : «فإذا دخل المريد بها (أي بزوجته) وقضى حاجته ــ يقول ابن عجيبة ــ[9] مكث في بيته ولا يفعل ما يفعله العوام من فضيحة نفسه بخروجه بدم البكارة، فإن ذلك حرام». ولأجل القضاء على هذه العادة ينصح ابن

---

(6) نفسه، ص 80.

(7) نفسه.

(8) نفسه.

(9) **الفهرسة**، ص 80.

عجيبة المريد بأن «لا يدخل بيته حتى يخرج كل ما في الدار ولا يترك أحدا ينتظره»! فاشباع الرغبة الجنسية واتمام الغاية الدينية منها لا يتم إلا بذلك، حتى إذا «أصبح، أمرها بالاغتسال وعلمها كيفية الغسل والوضوء واتقان الصلاة».

6 ـــ المريد ومشكلة عدم التوافق الزوجي : لا ننسى أن تكوين الأسرة والإقدام على الزواج هو مجرد «مشروع» قد يكتب له النجاح وقد يكون مصيره الفشل. ومن ثم جاء تأكيد الإسلام على ضرورة حل مشاكل الأسرة كما أكد على ضرورة الطلاق في بعض الأحوال...

وهنا يلاحظ ابن عجيبة أن المريد الذي تنطبق عليه صفات الزوج الكفء والصالح ليس هو ذلك الذي يغدق من ماله بلا حساب على أسرته، إذ الإشراف المادي على الأسرة غير كاف، لأن هناك ضرورة أخرى وهي أهمية **البسط مع الأهل والتلطف معهم** وخفض الجناح لهم. وقد أطنب ابن عجيبة في ضرب أمثلة من حياة الرسول (ﷺ) الذي كان يلاطف زوجاته ويبسط معهن؛ وعلى حد قول الغزالي : «ينبغي للرجل أن يكون مع أهله مثل الصبي، فإذا التمس ما عنده وُجد رجلا»[10]! نعم ! قد لا تخلو الحياة الزوجية من المشاكل اليومية أو الطارئة والتي ربما أصبحت معها تلك الحياة مهددة وأصبح مشروع الأسرة، التي تكون نصف الدين، عامل شقاوة وليس عامل استقرار وسعادة. لذلك يحاول ابن عجيبة أن يقدم بعض النصائح للمريد الذي يواجه مشكلة عدم التوافق في الزواج، وترمي كل تلك النصائح إلى اقناع المريد بضرورة الابقاء على الأسرة باعتبارها مؤسسة تخدم مصالح الدنيا والدين : ذلك أن الأسرة «امتحان» للمريد يتعرف فيها على قدرته الشخصية في مواجهة المشاكل وحلها والسير بها نحو شاطىء السلامة بفضل «سياسة منزلية» حكيمة. ولأجل ذلك كان **الزواج ضروريا لأنه يخدم من هذه الناحية نفس المقاصد الصوفية.**

وهكذا فعلى المريد الذي يواجه مشكلة عدم التوافق في الزواج جنسيا أو جماليا أو نفسيا :

(10) نفسه، ص 84.

ـ ألا يبادر في التفكير في الطلاق.

ـ وعليه وهو المريد الصوفي أن يعتبر ذلك قسمة من الله له.

ـ وأن الزواج الخالي من ذلك التوافق قد يتضمن، مع ذلك، خيرا عظيما ألا وهو «الولد الصالح» الذي لابد أن يحرص والده على تنشئته نشأة صالحة...

ـ أما في حالة انتفاء الجمال عن الزوجة[11] فعلى المريد ألا ينسى هنا أن الجمال الحقيقي هو التقوى والجلال «وانما يخرج الجمال من الجلال»[12]! ومعنى هذا أن على المريد ألا ينتظر أن تنجب له زوجته «الجميلة» خلفا صالحا، لأن الجمال وحده لا يكفي، بل الجمال الحقيقي هو التقوى، والمرأة الجميلة قد تعطي خلفا جميلا ولكن ان لم يكن الخلف تقيّاً لن يكون جماله حقيقيا.

كل هذا يؤكد على ضرورة «صبر» المريد على ما قد يسببه له طبع زوجته ومزاجها الخاص من متاعب أو مشاكل، فالمعاملة الطيبة وحسن الخلق لا يكفيان في كفّ الأذى عن الزوجة بل أيضا يجب «احتمال الأذى منها والحلم عن طيشها وغضبها». وقد ضرب الرسول (ﷺ) المثل في ذلك لكل مريد ومتزوج رغم تعدد زوجاته، فاستطاع بحكمته وسياسته أن يحافظ على روابطه العائلية، وفي ذلك القدوة الحسنة لكل مريد وتأكيد على ضرورة الصبر، حفاظا على الحياة الزوجية[13]، ولذلك قيل في النساء «لا يغلبن إلا الكرام ولا يغلبهن إلا اللئام»[14]! كما ينبه ابن عجيبة إلى أن هذا الصبر من جانب الزوج أو من جانب الزوجة أيضا لا يدل أبدا على ذل واحتقار بل إنه بالأولى دليل على الحلم والتكرم والشهادة. وكل ذلك

---

(11) يجب ألا ننسى أن الزواج في المجتمع المغربي لم يكن يسمح له ـ عرفيا ـ بالنظر إلى خطيبته إلا ليلة الزفاف..

(12) **الفهرسة**، ص 79.

(13) نفس المصدر، ص 82.

(14) نفسه، ص 83.

يعني في النهاية انتصار على النفس و**تمكين في التصوف** «وترقية في معرفة»[15].

ولا ينسى صوفينا ــ وهو بصدد كتابة فهرسه وتسجيل اعترافاته ــ أن يذكر لنا بعض المشاكل التي اعترضته في تجربته الزوجية والتي ظل فيها صابرا مع إحدى زوجاته التي كانت ضحية «غيرة» حادة. وقد اعترف بهذا ملتمسا مختلف المعاذر لها، لأن «صاحب الغيرة معذور في كل ما يصدر عنه... فكل ما يصدر من الغيرة... محمول لمن له عقل وحلم»[16]!

وينبه ابن عجيبة أن من بين أسباب النزاع، داخل الأسرة، طبيعة المعاملة الأولى التي تنشأ بين الزوجين : فإذا لم يستطع المريد المتزوج اقناع زوجته بـ«رئاسته» على البيت باعتباره «مدبر» الأسرة الأول، وأصبح بالعكس خاضعا لهوى الزوجة فإن ذلك ينذر ببداية الصراع، وفي ذلك اتباع للشيطان وقلب لأحكام الله التي جعلت الرئاسة والقوامة للرجل. وعلى هذا الأساس تقوم «السياسة المنزلية» إذ لكل سياسة رئيس والرئيس القائم على العائلة هو الزوج أولا والزوجة ثانيا، وكل قلب لهذه السياسة يوقع الأسرة في صراع وقد يؤدي بها إلى تصدع محقق...

ويختم ابن عجيبة اعترافاته هذه بحمد الله الذي قد حماه في المراهقة بالعفة وفي الرجولة بالزواج، ورغم نزعته الصوفية فإن ذلك لم يكن عرقلة له أمام الزواج وتعدد الزوجات، فقد تزوج ستة مرات، طلق فيهن زوجة واحدة وتوفيت عنه أخرى. كما أنه ولد له من زوجاته واحد وثلاثون ابنا وبنتا بقي له منهم في سنة وفاته تسعة أبناء وبنات، أصغرهم ولد له قبل وفاته ببضعة أشهر فقط. كما أن زوجاته كن، كما يذكر، ممتعات كأحسن ما يكون التمتع وأنه كان يملك في آخر عمره منزلين، كل منزل ملحقة به زاوية، بها «مقدمها» وكذا مؤذنها الخاص وفقراؤها الذين يأمونها ويتناولون فيها طعامهم اليومي في الأوقات الثلاثة من كل يوم. كل هذا

(15) نفسه.

(16) نفسه، ص 83.

ينفقه ابن عجيبة دون خوف الاملاق بالرغم من عدم توفره على دخل معلوم وقارّ وإنما هو منّة من الله وعطاء إلهي دائم[17]...

تلك صورة أخرى من صور الممارسة العملية في الموقف الصوفي لأحمد ابن عجيبة. ولا نريد أن نختم الحديث عن هذا الجانب العملي من فكر صاحبنا دون الإشارة إلى الجانب الآخر المتمثل في موقفه المتميز من ظاهرة الرقّ المنتشرة في المغرب إبّان عصره. حيث يبادر صوفينا الكبير إلى إصدار فتوى تعتبر صرخة كبرى ضد كل أشكال التمييز والاستعباد، خصوصا نظام الرقّ الذي هو في اعتباره وصمة عار يجب التخلص منها لتناقضها مع مقاصد الإسلام...

وتأتي قيمة هذه الصرخة من طرف ابن عجيبة في كونها أولا تعارض نظاما أحياه الحكم القائم في مغرب ذلك العهد، ومعه علماء البلاد، والذي شرع في إعادة تنظيمه بشكل مكثف منذ زمن السلطان إسماعيل وبأمر منه، وظلت آثاره سارية حتى عهد ابن عجيبة وإلى حدود أوائل القرن العشرين. كما أن قيمة نص تلك الفتوى تأتي ثانيا من كونه نصا يتخذ طابع «فتوى فقهية» يدعو فيها ابن عجيبة علماء عصره وفقهائه إلى «الالتزام» بمحاربة «نظام الرق» للمسلمين قاطبة، وأن يوقّعوا على عريضته هذه ويعملوا بها ومن لم يفعل كان موافقا على ظلم أناس «أحرار وأجدادهم مسلمون» بتعبير ابن عجيبة. وتكمن ثالثا قيمة هذه الفتوى في كونها تعارض نظام الرق القائم خاصة على التمييز بين البيض والسود من المسلمين، وهذا منكر فظيع تجب محاربته في رأي ابن عجيبة إذ «لا شرف لأحد إلا بالتقوى ولا عزة إلا بالعلم والعمل».

وهكذا نراه يستهل فتواه بتأكيده لقولة عمر بن الخطاب الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»! مستنبطاً من ذلك أن في **اعتناق الإسلام عتق لصاحبه من جميع أنواع الاستعباد** حيث قال[18]

---

(17) **الفهرسة**، ص 86–87.

(18) محمد داود، «**تاريخ تطوان**»، م 2، ص 41–42.

«ومما اشتهر بغربنا من المنكر وسكت عنه «أهل العلم» رمي طائفة من المسلمين الأحرار بالعبودية... وهم مظلومون في ذلك أصلهم أحرار وأجدادهم «مسلمون»، فيهم الصالحون والأخيار» ويشير إلى أصل بدعة هذا التمييز العنصري والتي أحدثت في تاريخ المغرب المسلم منتقدا الدافع السياسي إليها ووسائل تنفيذها سواء في عهد الدولة السعدية أو الدولة العلوية فقال : «وسبب انسحاب هذا الظلم عليهم (أي على الأرقاء السود) أن السلطان محمد الذهبي أغار على قبائل السودان التي تلينا، وهم «مسلمون» فيهم العلماء والصالحون فنهب أموالهم وأخذ رجالهم ونساءهم. وكان من جملة من أخذ منهم الفقيه الصالح العالم الناصح الشيخ أحمد بابا (التنبكتي) قال رضي الله عنه : أنا أقل الناس كتبا، قد انتهب لي في تلك الحملة ستة عشرة مائة مجلد»[19].

ورغم أن ابن عجيبة كان يعيش في أوج عهد الدولة العلوية التي كان أقطابها يعيشون على أمجاد السلطان محمد عبد الله وجده السلطان اسماعيل، رغم ذلك نراه ينتقد إعادة تنظيم «الرق الأسود» في عهد السلطان إسماعيل بحجة تكوين جيش من الرقيق وينزل باللائمة على «علماء السوء» الذين ساعدوا على ذلك فقال : فلما مات السلطان المنصور تفرق أولئك العبيد في أقطار المغرب «فلما ظهر السلطان إسماعيل أفتى له بعض علماء السوء ــ الذين أفسدوا الدين ــ أنه يصحّ تملكهم... وكان الذي يسعى في هذا الأمر الشنيع ويكسب «الأحرار» الفقيه «عليلش»، فكان يجبر العلماء على هذه الفتوى بإذن السلطان إسماعيل. فمنهم من امتنع ومات عن الحق... ومنهم من طلب الموت قبل الوصول إليه»! بعد هذه الإشارة التاريخية والتي يلح فيها ابن عجيبة على أن الإسلام هو الفيصل بين الحرية والعبودية وأن المسلم لا يصح أن يكون ممتلكا، وأن النسب لا يغني شيئا ولا يزيد في معنى الإنسانية أو الحرية. فأساس الحرية هو العمل وقيمة العمل في التقوى والصلاح... بعد ذلك يدلي ابن عجيبة في ظروفه المجتمعية سالفة

---

(19) انظر تفصيل تلك الحملة في «الاستقصاء»، ج 5، ص 99 وص 130.

الذكر[20] بالفتوى الآتية «فهذا سبب ظلم هؤلاء «المسلمين»... ومن **تكبر عليهم أو استنكف من تزويجهم** والتزوج منهم **فهو** متكبر جاهل: فلا شك أنهم **إخواننا وأكفاؤنا وأحرار** مثلنا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا. فمن رأى من يلمزهم بذلك (أي يعيرهم بسواد لونهم) أو يرميهم بالعبودية... ولم يغير ذلك المنكر فهو عاص لله ورسوله ! **فلا شرف إلا بالتقوى ولا عز إلا بالعلم والعمل**». وبعد أن ذكر أن الداعي إلى تقييده لهذا البلاغ أنه رأى بعض «أئمة المساجد» من أحفاد هؤلاء المسلمين السود يطعن في إمامتهم لأجل كونهم سود اللون، قال متوعدا كل من يعترض بمثل هذه الحجج، ومنعيا قبل ذلك على رجال السياسة الذين ساهموا في إقامة هذا النظام البغيض في المغرب : .«فمن ظلمهم أولا [بالاغارة عليهم أو بجمعهم وتنظيم عبوديتهم] فعليه وزره ووزر من تبعه إلى يوم القيامة. ومن ظلمهم ثانيا بلمزهم أو بالطعن فيهم فقد أتى **بأعظم جناية**». وكأن ابن عجيبة أراد أن يتخلص بسرعة من كل بقايا نظام الرق للمسلمين في عهده فأراد أن يعطي لندائه هذا صبغة الفتوى والحكم الشرعي والمفعولية وذلك حينما ختم بلاغه مناديا كل عالم بالالتزام الفعلي بهذه الفتوى فيقول «فيجب على من وقف على كلامي هذا وعرف صحته أن يعطي «خط يده» وينزل شهادته عليه وإلا كان موافقا على ظلمهم أولا ومعينا على إهانتهم ثانيا. ومن أهان مسلما بما ليس فيه شرعا أهانه الله»!

ذلك هو محتوى فتوى ابن عجيبة التي يمكننا القول أنها تدل على موقف متحرر إذا قورن بظروفه الفكرية والمجتمعية سواء بما تضمنه ذلك الموقف من انتقاد للأوضاع السياسية السائدة أو بما تضمنه من آراء تتعارض والقيم المتواجدة في عصره عن الموضوع الذي تطرقت إليه تلك الفتوى[21].

---

(20) انظر كتابنا : **اشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، الباب الثاني.

(21) انظر شهادة «فرنسيس مكتب» عن سوق النخاسة في مغرب سنة 1901 بمراكش حيث كان كبير النخاسة هو الذي يؤم الناس في الصلاة ! كما أن تركة ابن داود ـــ باشا مراكش ـــ يبعث بأكملها بما فيها زوجاته!.. انظر : عبد المجيد بن جلون، «**جولات في مغرب أمس ـــ 1901**»، ص 99.

الفصل السابع
اللّـــه

1 ــ في عرضنا لمختلف الاشكالات المعرفية والعملية في الفصول السالفة ما يسعفنا بجملة آراء لابن عجيبة تخص مسألة الألوهية. وهي آراء لا تخرج إلا في النادر عن دائرة المدرسة الأشعرية في صورتها المتأخرة، وإن كنا نراه يلح، من منظور سلفي، أنه[1] «لا ينبغي الإكثار من الكلام في الحقيقة (الإلهية) ويكفي فيه قول الله تبارك وتعالى : هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وقول النبي ﷺ : كان الله ولا شيء معه... وهو الآن على ما عليه كان». وفي رأي ابن عجيبة أن عقال العقيدة الإلهية وميزانها الكتاب والسنة وليس الكشف. ورغم أنه يعتقد بإمكان الصوفي الاطلاع، بواسطة ما يسمى بالكشف، على بعض أسرار الذات الإلهية فإنه مع ذلك يحرص على الحد من نطاق ما يزعمه الصوفية بصدد نتائج كشفهم «وخوضهم في بحر الألوهية»، معتمدا في ذلك على أبي الحسن الشاذلي الذي حرص دوما على جعل التصوف محصورا في نطاق السنة والشريعة، فقد قال الشاذلي فيما يخص قيمة «الكشف» الذي يدعيه المتصوفة «إذا عارض كشفك الصحيحَ (من) الكتاب والسنة فاعمل بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : ان الله ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي جانب الكشف والإلهام»[2]! ومثل ذلك قال الجنيد قديما حيث ذكر : «ان النكتة (أي الخاطر) لتقع في قلبي من جهة الكشف

---

(1) المعسكري، «كنز الأسرار...»، ص 130.

(2) «إيقاظ الهمم...»، ج 2، ص 122-123.

فلا أقبلها إلا بشاهدي الكتاب والسنة»[3].

2 — ورغم هذا العقال وهذا التعهد بضروورة البقاء في إطار القرآن والسنة، فإن ابن عجيبة يستمر في الخوض في هذا المجال الإلهي معتمدا في ذلك على «كشفه» وكشف بعض الصوفية كما يدعي، محاولا مع ذلك البقاء في إطار العقيدة السنية، ومازجا أحيانا بين نظرية الصفات المعتزلية وبين نظريات صوفية أخرى :

أ — وهكذا نراه يبادر بإعطائنا «تعريفا» للذات الإلهية بقوله[4] : «اعلم أن الحق، جل جلاله واحد في ملكه لا شريك معه، ولا ضد له ولا ند له. كان ولاشيء معه، وهو الآن على ما كان عليه. كان في أزل أزليته لطيفا خفيا حكيما قديرا، لطيفا لا يدرك، خفيا لا يعرف، قائما بذاته، متصفا بمعاني أسمائه وصفاته».

ثم خلق الله الخلق اظهارا وتجسيدا لتلك الأسماء والصفات «فالأشياء كلها مظاهر للحق» إلا أن منها ما هو «نور محض» كالملائكة، ومنها ما يغلب فيه النور على الظلمة كالإنسان، «ومنها ما هو نور وظلمة وغلب عليه ظهور الظلمة، وهي الجمادات وما لا يعقل من الحيوانات»، ويقصد ابن عجيبة بالنور «المعنى» وبالظلمة «الحس» «فالكون كله : باطنه نور وظاهره ظلمة»[5].

ب — ذات الله بين المعنى والمعنوية : يورد ابن عجيبة جوابا لأحد الصوفية الذي سئل «عن ذات الحق تعالى : هل هي حسية أو معنوية ؟ فأجاب : انها **حسية لا تدرك**[6]. ويعلق ابن عجيبة على هذا الجواب بقوله «وما قاله هو الحق، لأن ذات الحق تعالى واجبة الوجود، قائمة بنفسها متصفة بصفات المعاني والمعنوية» وليس معنى هذا أن الله مجرد

(3) نفس المرجع، ج 2، ص 123.

(4) **«شرح المباحث الأصلية»**، ج 1، ص 39.

(5) المصدر السابق، ص 40.

(6) ابن عجيبة : **«نعوت الخمرة الأزلية في حالة التجلي وبعده»**، ص 233.

«معنى»[7] (أو مثال) مما قد يفقده الوجود الواقعي الضروري : وهنا ينبه ابن عجيبة إلى أن عقيدة «التثليث» في المسيحية ترتكز على الاعتقاد بأن «ذات» الله ليست إلا صفة أو «معنى» من حيث أن الأقانيم الثلاثة المتداخلة فيها لا تسمح لها بأن تكون ذاتا متميزة قائمة الذات ومستقلة في أصلها، وبالتالي فالكلام في عقيدة التثليث المسيحية عن الذات الإلهية ليس إلا كلاما عن ذات معنوية «تصورية» لا وجود حقيقي لها كذات مستقلة واقعية : فالثلاثة في الواحد والواحد في الثلاثة.

وصفة «المعنوية» التي لا تعني سوى صفتي التجريد والتنزيه والتي ينسبها المسلمون للذات الإلهية ويصفونها بها آتية فقط، كما يقول ابن عجيبة، من «لطافة» وخفاء وتجرد الذات الإلهية عن «سائر الأغيار» «فاشبهت المعاني من هذا الوجه» فقط[8]. وهكذا ينبه ابن عجيبة بخصوص الذات الإلهية إلى شيئين :

1 ــ فمن جهة تشبه الذات الإلهية «المعاني» والمفاهيم من حيث كونها مجردة أو غير محسوسة. إلا أنها ليست مع ذلك مجرد معاني ومفاهيم أو «صفات» ــ كما يقول النصارى ــ وذلك «لأن الصفة والمعنى لا يقوم بنفسه ولابد أن يقوم بغيره»[9]. فالذات الإلهية في المسيحية **لا تقوم بنفسها** إذ لابد من تصور الأقانيم الثلاثة مندمجة فيما بينها، ولا تتصور الذات الإلهية مستقلة إلا «كمعنى» مجرد ــ لا تتمتع بالوجود المستقل الحقيقي المطلق ــ وذلك فقط كما نتصوره في المعاني الفكرية المجردة. ولذلك يستنتج ابن عجيبة أن الذات الإلهية «لو كانت صفة أو معنى ــ كما يزعمه النصارى ــ لم تتصف بصفات المعاني والمعنوية، لأن الصفة والمعنى **لا يقوم** بنفسه ولابد أن يقوم بغيره، **والصفة لا تتصف بصفة أخرى**»[10].

(7) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 2، ص 24-25.
(8) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 2، ص 24-25.
(9) نفس المرجع والصفحة.
(10) المصدر السابق، ج 2، ص 25.

2 ـــ والنتيجة الثانية هي التي أشار إليها ابن عجيبة في آخر هذا النص وهي أن «الصفة لا تتصف بصفة أخرى» : فلو كانت ذات الحق تعالى مجرد «صفة» أو معنى متصور لكان لزاما على هذا «المعنى» أو الصفة ـــ حتى إن فرضنا لها وجودا فعليا ـــ الا تتصف إلا بصفة واحدة، وحيث أن ذات الحق تمتلك من الصفات ما لا نهاية له وجب ألا تكون ذات الله معنى أو صفة بل هي ذاتها تمتلك صفات وتتصف بما تتصف به سائر المعاني من اللطافة والتجرد و«المعنوية».

وقد نبه ابن عجيبة[11] إلى أن التلازم بين ذات الله وبين مفهوم «المعنى» والمعاني «في قولهم : المعنى لا تظهر إلا بالحس والأواني قائمة بالمعاني، فإن ذلك مجرد اصطلاح» وهو يعبر عن اعتقاد الصوفية بالتجرد المطلق للذات الإلهية عن هذا الكون «وذلك أن ذات الحق تعالى لما كانت لطيفة خفية لا تدرك واشبهت المعنى في الخفاء اطلقوا عليها «معنى» ولا مشاحاة في الاصطلاح كما اصطلحوا على اطلاق القدرة على الذات والحكمة على الاثر»[12]. وبناء على ذلك يوضح ابن عجيبة معنى كون ذات الحق «حسية» لا تدرك بأن ذلك يعني أن الأكوان الحسية التي أنشأها الله بعد العدم أصبحت «دالة» عليه، فذات الله «معنوية تجلت في مظاهر القوالب الحسية، ونعني بالمعنوية اللطافة الأصلية»[13].

ثم يقدم ابن عجيبة تعريفا آخر للذات الإلهية بقوله : «هي ذات قديمة أزلية، لطيفة خفية، متجلية بالرسوم والأشكال، متصفة بأوصاف الكمال، واحدة في الأزل وفيما لايزال»[14].

3 ـــ ورغم التوجه الأشعري المصرح به عند ابن عجيبة فإن نصه

---

(11) **«نعوت الخمرة الأزلية»**، ص 223.

(12) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 2، ص 24-25.

(13) **«نعوت الخمرة الأزلية»**، ص 233.

(14) نفس المرجع والصفحة، وانظر أيضا **«شرح المباحث الأصلية»**، ج 1، ص 39.

سالف الذكر صريح في القول بأن **الصفات لا تقوم بنفسها أبدا**، وفي هذا ما يقربه إلى رأي المعتزلة في الصفات. وهذا ما أكده أيضا بكيفية أوضح حينما قال[15] : «فهذه (الأكوان) آثار الصفات الأزلية التي هي : القدرة والإرادة والعلم والحياة. والصفات لا تفارق الموصوف. لكن لما كانت الصفات «لطيفة» لا تدرك أظهرت نفسها في المحسوسات : **فالذات عين الصفات والصفات عين الذات...**»[16]. كما أوضح ابن عجيبة في مكان آخر أن الله «هو الأول والآخر والظاهر والباطن. واحد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله : فالفعل لا يصدر من غير صفة **والصفة لا تفارق الموصوف**. فالفعل متحد والفاعل واحد والصفة متحدة...»[17]، ومما يقربه إلى المعتزلة بكيفية أوضح قوله أيضا «فوجود الأثر يدل على وجود القادر والمريد والعلم والحق... فالقادر يدل على قيام القدرة به بحيث لا تفارقه، **إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه**»[18].

ويشرح مرة أخرى هذا المعنى شرحا صوفيا، فيشير[19] إلى أن القول المشهور بأن «الذات عين الصفات والصفات عين الذات» ــ وهو قول المعتزلة ــ إنما يعني من ناحية أخرى «أنه لما كان ظهور الذات إلا من الصفات، ولا قيام للصفات إلا بالذات، والصفات لا تفارق الموصوف، صار كائن هذا عين هذا. فنطقوا بتلك العبارة تحويشا للجمع وفرارا من الفرق». وهكذا أصبحت الفكرة المعتزلية السابقة تعني في الوسط الصوفي، أو في مستوى «الجمع»، أن الصفات هي ما ظهر من عالم الملك والتجليات المحسوسة، وأصبحت الذات تدل على كل ما بطن من أسرار عالم الجبروت. وصارت العلاقة بين الصفات والذات في هذا المستوى الرمزي

---

(15) **«شرح الصلاة المشيشية»**، ص 8.

(16) ليس من الضروري أن يكون معنى هذا أن العالم الحسي «هو عين» الصفات الأزلية. وقد سبق أن رأينا استنكار ابن عجيبة لنظرية وحدة الوجود...

(17) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 2، ص 20.

(18) المرجع السابق، ج 2، ص 177.

(19) نفس المصدر، ج 2، ص 25.

من التفكير كالعلاقة بين الماء والثلجة، فكلاهما يدل على الآخر ولا انفصال بين الاثنين، إلا أن الدلالة بين الله وآثار صفاته إنما هي دلالة عليّة سببية لا دلالة هوية[20].

4 ــ أما بخصوص طبيعة العلاقة بين الله والعالم فإن هذا الأخير مخلوق من العدم وصادر مباشرة عن الإرادة الإلهية فالكون ليس إلا أثر الصفات، فوجوده متعلق بها وتابع لها وبالتالي فمن وقف مع الآثار وغفل عن المؤثر يكون واقفا عند «وهم» لا وجود حقيقي من ذاته[21]. وتتجلى لنا هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق بالنظر إلى صفتين من صفات الله هما الظاهر والباطن، وهما كنايتان على شمولية الوجود الإلهي. وقد استدل ابن عجيبة على هذا بدعاء ينسب إلى النبي (ﷺ) يقول فيه : «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، أقضي عني الدين»[22]. وفي رأي ابن عجيبة أن الأولوية في هذا الدعاء تدل على القدم، والآخرية على البقاء، والظهور على التجلي، والبطون على الاحتجاب بالحكمة ورداء القهرية. كما أنه يفهم من معنى الظهور «محو ظهور السوى» وابطاله. مع العلم أن الصوفية جميعاً يستنتجون من هذا المحو الأخير نفي وجود الكون أمام «وجود» الله. وإن يكن هذا ليس نفيا مطلقا بل هو نفي لوجود خاص هو الوجود المطلق والمستقل للكون[23].

5 ــ وكان لزاما على ابن عجيبة بحكم بيئته السنّية أن يحرص دوما على تنزيه الذات الإلهية عن كل معاني الحلول والتشبيه ووحدة الوجود وقد رأينا في فصل سابق كيف أنكر بشدة كلا من نظريتي وحدة الوجود والحلول. وكثيرا ما كان يردد قول عبد السلام بن مشيش[24] «حدد

---

(20) نفس المرجع والصفحة.

(21) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 10–11.

(22) نفسه، ص 29–30.

(23) نفسه، ص 30.

(24) «إيقاظ الهمم...»، ج 2، ص 20–21.

بصر الإيمان تجد الله تعالى في كل شيء وعند كل شيء ومع كل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء... وقريبا من كل شيء ومحيطا بكل شيء بقرب هو وصفه وبحيطة هي نعته. بعد عن الظرفية والحدود، وعن الأماكن والجهات، وعن الصحبة والقرب والمسافات...». وفي رأي «الهاشمي ابن عجيبة» أن الذات الإلهية تنزهت عن الحصر وعن الغير لأنها لا نهاية لها ولا غاية للطافتها، وتنزهت عن الغير لأنه من المحال أن يتصور معها وجود ذات غيرها «فلو كانت معها للزم أن تتصل معها، فيلزم الحلول والاتحاد، **وهما محالان في حقه تعالى**، واما أن تنفصل عنها فيلزم الجهة وهي محال في حقه. فلا ذات موجودة (حقيقة) إلا ذاتها : كان الله ولا شيء معه وهو دائما على ما كان عليه...»[25].

والملاحظ هنا أن كل متصوفة المغرب مالوا دائما إلى رفض نظرية وحدة الوجود، وإذا ما تعاملوا مع الأدبيات الصوفية المشرقية أو الأندلسية المصرحة بوحدة الوجود (ابن عربي...) **فهم غالبا يؤولونها كوحدة شهود لا وحدة وجود...!**[26].

وتجدر الإشارة أن الله في عقيدة أهل السنة وفي رأي ابن عجيبة ليس مجرد «صانع» دفع الخلق إلى الوجود ثم تخلى عنه وإنما هو دائم الاتصال بالناس وقادر على التدخل في شؤونهم، وفضله عليهم باقي إلى ما بعد موتهم ولهذا يقول ابن عطاء الله : «نعمتان ما خرج موجود عنهما ولابد لكل مكون منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الامداد» فنعمة الإيجاد تعني — كما يقول

---

(25) الهاشمي ابن عجيبة : **قوانين الصوفية** مجموع رقم 244، ق.م، تطوان، ص 495.

(26) وذلك خلافا لما يراه ج.ل. ميشون مترجم فهرس ابن عجيبة في حوار بيننا حول فكر هذا الأخير، وخلافا أيضا لما لاحظه، بصدد فكر محمد الحراق MICHEL CHODKIEWICZ في إشادته بكتابنا إشكالية اصلاح الفكر الصوفي، انظر كتابه :

- Un océan sans rivage, Ibn Arabi, le livre et la loi, la librairie de XXᵉ siècle, Paris : Seuil, 1992, p. 168.

ابن عجيبة ـــ[27] الاظهار من عالم الغيب إلى عالم الوجود الفعلي، أما نعمة الامداد «فهي قيامه تعالى بالأشياء بعد وجودها وامداده إياها بما تقوم به بنيتها» فالله دائم الايجاد ودائم الامداد، دائم الخلق ودائم الحفظ. فكل شيء ينتسب إليه ويرجع إليه في وجوده وفي استمراره... فالله أنعم أولا «بالايجاد وثانيا بتوالي الامداد». إن نعمة الإيجاد لا تتصور ولا تكون إلا من الله تعالى، بخلاف نعمة الامداد فإنها «تتصور من الخلق مجازا... وفي الحقيقة ما ثم إلا الله»[28].

(27) «**إيقاظ الهمم...**»، ج 1، ص 144.

(28) «تفسير الفاتحة ـــ الصغير»، ص 404 وص 409، مجموع رقم 244، ق.م، تطوان.

الفصل الثامن

العالم

لم تكن المواقف النظرية والأخلاقية عند أحمد بن عجيبة لتخلو من نظرات «فلسفية» حول الوجود المادي للعالم سواء ما تعلق بخلقه وإيجاده أو ما كان راجعا إلى دلالة ظواهره واعتماد الصوفي عليها في معرفة الذات الإلهية والصعود إليها، وفي ضرورة مراعاته لوجود العالم وجمعه بين الواقع والمثال... ونحن وإن كنا لا ننتظر من ابن عجيبة ــ وهو المفكر الأخلاقي بالدرجة الأولى ــ أن يوسع من أفق معرفتنا المادية بهذا العالم، إلا أننا مع ذلك نستطيع أن نجد لديه بعض التأملات التي تتخذ من العالم نقطة انتباه تجعل منه في النهاية ليس مجرد حدث عارض أمام الوجود الإلهي بل تجعله حدثا «ضروريا» لتصور ذلك الوجود الإلهي، وتلك أهم مسألة يعالجها ابن عجيبة بصدد العالم :

1 ــ العالم بين النفي والاثبات : يعالج ابن عجيبة هذه المسألة انطلاقا من معالجته للاشكال التالي : إذا ما قررنا أن العالم لا يملك إلا وجودا وهميا بالمقارنة مع الوجود الإلهي، وجب بالتالي نفيه، سواء على مستوى المعرفة أو على صعيد الأخلاق. وبالتالي نكون قد وقعنا في اشكال وهو كون «عملية النفي» هذه لابد أن يقوم بها «الإنسان» ذاته الذي هو جزء من هذا العالم الذي يجب نفيه. فكيف تستند عملية ونشاط النفي على شيء يجب هو أيضا أن ينفى ويُمحى من الوجود ؟! أي كيف نتصور «عملية» وجودية متوقفة في تحقيقها على من لا يتصف بالوجود، وفاقد الشيء لا يعطيه كما قال الششتري في نونيته المليئة بالمعاني الفلسفية :

ولكنه كيف السبيل إلى رفضه
ورافضه المرفوض: نحن، وما كنا؟!

وعلاجا لهذه الأشكال وانطلاقا من مفهومه عن الوجود المطلق يعتبر ابن عجيبة في البداية مع سائر المتصوفة أن نسبة «الوجود» للعالم وبصيغة الاطلاق نسبة أو حكم لا يخلو من مغالطة ومن اخفاء للحقيقة، وذلك لأن الوجود الحقيقي لا يتمتع به إلا الله وحده وبالتالي فنسبة الوجود الثابت للكون ـــ وفي ضمنه الإنسان ـــ إنما هو حكم ناتج عن نقص في الإدراك، إنه حكم كما يقول ابن عجيبة ناشيء عن «الوهم» لا عن شيء آخر كما أشار إلى ذلك ابن عطاء الله في حكمه فقال : «ما حجبك عن الحق وجود موجود معه ـــ إذ لاشيء معه ـــ وإنما حجبك فقط «توهم» وجود معه» وهذا ما سمعه ابن عجيبة من شيخه الذي قال «والله ما حجب الناس عن الله إلا الوهم، والوهم أمر عدمي لا حقيقة له»[1]. ولكن إذا اعتبرنا ما قاله ابن عجيبة مرارا حول ضرورة الجمع بين عالم القدرة وعالم الحكمة... فإنه لا يبقى معنى لهذه الأحكام إلا قولنا أنها تقارن بين الوجود المطلق لله والوجود النسبي للغير، ولا مجال للمقارنة بين الثابت والمتغير حينما يصبح التغير أمام الثبات و«كأنه» وهم فحسب. وبالتالي فمن الخطأ تصنيف أقوال الصوفية بهذا الصدد ضمن المواقف «العدمية».

وحيث أن الوهم أو **التوهم** هو علة نسبة الوجود للعالم فلا يخلو أن يكون لهذا الوهم ذاته سبب في نشأته لدى الإنسان ونسبة عملت على تلك النشأة : فإذا كان الوهم لا يؤدي إلى اثبات وجود «مطلق» للكون فإنه بالعكس لا يدل على وجود «عدم مطلق» لهذا الكون وهذه النسبية في الوجود للكون هي علة نشأة هذا الوهم الذي ما كان وهما لدلالته على الكون وإنما كان كذلك حينما نسب للكون وجودا ثابتا وغفل عن الوجود الأصلي... ولذلك استعان ابن عجيبة لتوضيح رأيه هذا بقول ابن عطاء الله السكندري «واشبه شيء بالكائنات وجود «الظل» : فالظل **لا موجود** باعتبار جميع مراتب الوجود، **ولا معدوم** باعتبار جميع مراتب العدم». فالعالم لا موجود بالحقيقة ولا معدوم بالحقيقة ولكنه حسب ابن

---

(1) «شرح الصلاة المشيشية»، ص 33.

عجيبة، أقرب إلى العدم منه إلى الوجود، فإذا جاز التقريب بين الكون وبين معنى الظل كما فعل ابن عطاء الله فإنه «باعتبار العدم في الظل أقرب، لأنه خيال لا حقيقة له : وتشبه الكائنات بالظل لأنه ينسخ ويعدم عند وصول الشمس إلى محله، فكذلك حس الكائنات يفقد ويعدم عند طلوع «شمس العرفان» عليه. فإذا أشرقت شمس المعاني ارتفع حس الأواني»[2] مما يدل على الارتباط الشديد بين نسبة الوجود أو العدم للكون بدرجة المعرفة التي يتمتع بها الإنسان. ويحاول ابن عجيبة أن يستدل على الوجود النسبي أو الوهمي للكون وبالأخص التأكيد على الربط بين مدلول الظل وبين «درجة وجود» الكون ومن ثم التمييز بين المدلول الصوفي للظل ومدلول الشمس أو الوجود المطلق، يحاول أن يستدل على ذلك بالقرآن ذاته فيفسر تفسيرا بالإشارة قوله تعالى : «ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكنا»[3]. فالظل المشار إليه في الآية هو ظل الكائنات، ورحمة من الله بعباده فإنه يرسل «شمس العرفان» على قلوب العارفين فيرون الأكوان بفضل تلك الشمس (الله) حيث يصبح العارف **يستدل بالله على غيره**، ثم يطغى نور الشمس عند العارف فتمحى الأكوان حتى لا يعود لها «وجود» أو اعتبار، ويمحى الظل ويثبت النور كما قال الششتري :

تجلت المعـــاني وغـــابت الظـــلال
كسرت الأواني ومـــزق المثـــال[4]!

وينتبه ابن عجيبة إلى المشكلة التي قد تعترض رأيه والتي أثارتها في نفسه الحكمة العطائية التي تقول «الاكوان «ثابتة» باثباته، وممحوة بأحدية ذاته»، وحيث وجب اثبات الله إثباتا دائما وجب أيضا اثبات الاكوان اثباتا دائما، وبذلك ينتفي كل تشبيه بين الكون وبين الظل ويرتفع بالتالي الاشكال الذي أشار إليه الششتري وأثبته كواقع وجودي في قوله السابق «... ورافضه المرفوض، نحن، وما كنا».

---

(2) «شرح النونية»، ص 9.
(3) آية 45 سورة 25.
(4) «شرح النونية»، ص 9–10.

فإن ابن عجيبة ينتبه إلى التعارض بين رأيه سابق الذكر وبين الشطر الأول من الحكمة العطائية المذكورة، لكنه يعتبر ذلك الشطر الأول من الحكمة ناقصا وأن فهمه فهما صحيحا متوقف على الشطر الثاني من الحكمة : فالاكوان ثابتة في المرحلة الأولى من مراحل المعرفة، **هي مرحلة «الفرق»** التي مهما تكن قيمتها في المعرفة أو الأخلاق فهي مرحلة مؤقتة لابد أن تتطور إلى **مرحلة الجمع** أو التوحيد المطلق والفناء المطلق لغير الله من الاكوان الأخرى...[5] وكما قربنا مثل هذه المعاني إلى مثال الظل، نقربها أيضا إلى مثال محسوس آخر هو الماء والثلج : فإن وجود الثلج مهما كان بارزا فهو وجود عرضي ومؤقت وغير دائم. ان وجود الثلج وتكونه متوقف على «أصله» وهو الماء، فالثلج «تجل» من تجليات الماء. ثم إذا ما عاد الماء إلى الظهور لزم غياب وفناء الثلج. وتلك هي العلاقة بين الله وبين الكون الذي ليس إلا تجل من تجليات الله، فإذا بدت وتجلت وحدانية الله المطلقة كانت النتيجة الحتمية فناء هذا الكون بأجمعه[6].

2 ــ ومع ذلك يحرص ابن عجيبة أن يبين لنا أن هذه الصورة عن وجود الكون، رغم ظهورها هنا ووضوح عناصرها، إلا أنها ليست صورة «متكاملة». ولاشك أننا إذا قارنا هذه الصورة بما قلناه في نظرية المعرفة (الجدل) وبما أثبتناه بصدد رأيه في «الإنسان الكامل» لألفينا اختلافاً واضحا بين ما قاله الآن وبين نتائج النظريتين المشار إليهما :

أ ــ ومن ثم، وبعد بيانه مباشرة للوجود النسبي للكون، نراه يعدل من نظرته السابقة انطلاقا من شرحه لبيت الششتري سابق الذكر حول رفض العالم من طرف الإنسان الذي يصبح ذاته مرفوضا... وتفسيرا لهذه المشكلة يلجأ ابن عجيبة إلى نظرية عن هبوط النفس من العالم العلوي إلى العالم الحسي مقدما لذلك بقوله «بأن الحق جل جلاله لما تجلى باسمه الظاهر (وخلق العالم الحسي) من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، تجلى أيضا

---

(5) **«شرح النونية»**، ص 10.

(6) نفس المرجع والصفحة.

باسمه الباطن : فبطن في **ظهوره** واختفى في حال **تجليه**...»[7] وبذلك يظهر أن العالم الحسي على الأقل لم يخلق عبثا فهو تجل من تجليات الله. لكن الروح حينما «برزت من عالم اللطافة إلى عالم الكثافة والحس» كان لابد أن تتأثر بهذا الحس في العالم الذي أصبحت فيه «فما فتحت عينها الحسية إلا في هذا العالم الحسي فعشقته ومالت إليه... ونسيت أصلها وجهلت ربها»[8] وإذا ما حاولت الروح أو النفس أن تطبق شعائر الله وأن تتخلق بالأخلاق الفاضلة فإنها إن «فعلت ذلك رجعت لأصلها وشهود أسرار ربها... حين ارتفع عنها رداء الحس»[9] ويفهم من قول ابن عجيبة «إذا فعلت ذلك» أن هذا الارتفاع عن الحس إنما يتم في عالم الحس ذاته ـــ أي على نطاق نظرية المعرفة ـــ **لا خارجاً عن وجود ذلك العالم.**

ب ـــ وهذا يعني أن العالم الحسي لا يحمل دائما معنى الانحطاط والغفلة والجمود المطلق، فهو لا يكون هكذا إلا في حق قاصري العقول الذين يقفون عند ظواهر العالم الحسية ولا يستطيعون «قراءة سطوره» التي تدل أو تؤدي كلها إلى النور وإلى إدراك الخالق القادر. فمن نفذت بصيرته إلى أصل الكون وعمق دلالة ظواهره رأى فيه «نورا فائضا من بحر الجبروت **فصار الكون عندهم كله نورا** قال الله تعالى : «قل انظروا ماذا في السماوات...»[10]. وهذا ما عبر عنه الششتري مخاطبا الوجود الإنساني فقال :

الفـــلك فـــيك يـــدور
ويضيء ويلمـــــــــــــــع
الشمس والبــــــــــدور
فـــيك تغـــيب وتطلـــع

(7) «شرح النونية»، ص 12.

(8) نفس المرجع والصفحة، يقارن هذا بنظرية التذكر في محاورة فيدون لأفلاطون.

(9) المصدر نفسه.

(10) «إيقاظ الهمم...»، ج 1، ص 39.

اقــــرأ معنـــــى السطـــــور
التـــــي فـــــيك أجمع[11]

ومفاد هذا شيئين : أولهما أن الكون ليس ظلاما أو انحطاطا وضياعا إلا بالنسبة للذين قصروا عقولهم على الظواهر السطحية و لم يستطيعوا أن «يتفكروا» فيه بتعبير القرآن. هذا التفكير الذي يؤدي مباشرة إلى اثبات علة خالقة لهذا الكون بأجمعه، وفي هذه الحالة يصبح العالم كله «نورا» يهدي للتي هي أقوم. وقد تبينا عند كلامنا عن الجدل عند ابن عجيبة القيمة التي للعالم الحسي في كل ترقي لادراك الحقيقة الإلهية وكذا في كل تمكين وجمع بين الحقيقة والشريعة.

أما الشيء الأهم فهو أن العالم في هذا المستوى من التفكير لا يصبح واقعاً غير مرغوب فيه وإنما هو بعكس ذلك يصير كلّ اهمال له من باب الغفلة والضلال، فيصبح الوجود الحسي عندئذ ضروريا في حاجة إلى تأمل و«شهود» دائم ! وقد رآى ابن عجيبة في قصة تجلي الله للنبي موسى بواسطة «الجبل» دليلا على أنه لا طاقة للعبد الضعيف في هذه الدار على رؤية الواحد القهار إلا **بواسطة الاكوان** الكثيفة بعد أن نشر عليها الأردية المعنوية»[12]. وبذلك وجب الاعتراف بضرورة العالم الحسي في كل تقدم روحي «فلولا ظهور أنوار الصفات ما عرفت الذات **ولولا الحس ما قبضت المعنى**، ولولا الكثيف ما عرفت اللطيف»[13].

ج ـــ بل ان ابن عجيبة يرى أكثر من ذلك أنه لولا الحس والعالم الحسي لما عرف الله نفسه ولا عبد، فالعالم الحسي ضروري لمعرفة الله وبالتالي لعبادته، ولولا تأمل المحسوسات لما استطاع الإنسان ـــ وهو الكائن المادي كما نعرف ـــ أن يتخذ من العالم المحسوس نقطة انطلاق وتأمل وبحث عن معناه ودلالته... وقد عبر بوضوح عن هذا «التلازم»

(11) **«شرح قصيدة في المحبة للششتري»**، ص 211-212.
(12) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 42.
(13) المرجع السابق، ص 43.

بين وجود العالم وبين معرفة وعبادة الله الشيخ أبو مدين الغوث بقوله : «الحق مستبد والوجود (الحسي) مستمد، والمادة من عين الجود. فإذا انقطعت المادة انعدم الوجود»[14]! إلا أن ابن عجيبة يؤول «المادة» في هذه العبارة بأنها مادة المعاني التي تمد الحس والتي لو انقطعت لانهدم الوجود. وهو تأويل لا يتعارض مع المعنى الظاهر لهذا النص لأن المعاني لا قيام لها إلا بالمادة المحسوسة...

وفي مختلف جوانب المذهب الصوفي عند ابن عجيبة ما يوضح أن للطبيعة دورا مهما في التعرف على الحقيقة الإلهية خصوصا في الدلالة على تدخل الله في هذا العالم وفي حياة الإنسان ويحاول الصوفي تأويل الطبيعة باعتبارها ــ رغم قوانينها ــ خاضعة لإرادة الله الذي يظهر إرادته من خلال تلك القوانين التي يستطيع الصوفي أن «يؤول» ظواهرها تأويلا صوفيا ــ أخلاقيا ــ[15] ولهذا ينصح ابن عجيبة كل مريد ألا يغفل عن **النظر إلى الكون** وإلى سائر الظواهر الطبيعية جلالية كانت أم جمالية «فإذا تجلى في المعارف شيء من هذه الأمور أعني ــ يقول ابن عجيبة ــ الانتقال من حال إلى حال فليتأنى ويصبر حتى يفهم أنه من الله بإشارة ظاهرة أو باطنة... فإن الله تعالى يخاطبه **بما يفعله**»[16].

وهكذا نرى أن ابن عجيبة يعود إلى الالتزام بروح التصوف الشاذلي حيث يبين أنه لا يمكن نفي أي عالم من العالمين المتقابلين ــ الحسي والمعنوي ــ إذ لابد من الاحتفاظ بوجودهما معا في علاقة متكاملة حسب ما يستفاذ بالخصوص من سيرة الرسول (ﷺ) «فلو تركنا هذا الاعتبار [اعتبار الجمع بين المستويين من الوجود] لبطلت الأحكام والحكمة (أي الشريعة والحرية) وهو كفر وزندقة»[17]. ومن ثم فهو يوصي بقوله : «فالواجب على العارف أن تكون له عينان : عين تنظر لعالم «الجمع» وهو

(14) نفسه، ج 2، ص 207.

(15) **الفهرسة**، ص 72-73.

(16) **«إيقاظ الهمم...»**، ج 1، ص 51.

(17) **«شرح النونية»**، ص 12.

مقام الفناء، فلا يرى إلا الحق متجليا باسمه الظاهر... وعين تنظر لعالم الفرق وهو نتيجة اسمه الباطن فيثبت الفرق في عين الجمع، والشريعة في عين الحقيقة...». وإذن فلابد أن يكون العالم ثابتا ضروريا لأنه مراد من طرف الله ومؤسس على أساس من شريعته وأحكامه. وهذه هي تعاليم «الإنسان الكامل» وتلك هي أيضا النتيجة التي يصل إليها العارف الذي يصل إلى «مقام البقاء فيكون كاملا مجموعا في فرقه، مفروقاً في جمعه، يعطي لكل ذي حق حقه ويوفي كل ذي قسط قسطه»(18). ويبقى القول أن ابن عجيبة لم ينف سابقا، وباطلاق، وجود الكون أو السوى، وإنما نفى أن يكون للكون وجود مستقل في ذاته. ولاشك أن هذه النظرية هي مصدر اتفاق جميع مفكري الإسلام صوفية كانوا أم فقهاء أم متكلمين...

خاتمة :

تلك هي المحاور العامة للفلسفة الصوفية عند أحمد ابن عجيبة، وإذا كان هذا الأخير لم يخرج في ذلك عن القضايا والاشكالات الفكرية المتداولة في الفلسفة الصوفية التقليدية، فإنه مع ذلك قد تفرد بطريقته في التعبير عنها وفي إعادة صياغتها وفي تأويلها والدفاع عنها والالتزام العملي بها... وكل هذا له قيمته، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن جلّ المحسوبين على الفكر الصوفي في العصور المتأخرة يعانون من فقر فظيع وانحراف سلوكي واضح. ثم إن في مواقف ابن عجيبة الفلسفية والأخلاقية ما قد يعكس بالفعل خصوصية الثقافة المغربية في بلورة المؤثرات الوافدة وصبغها بالطابع العام الذي يميّز الفكر الإسلامي بالمغرب، كفكر يولي كبير الأهمية للالتزام الخلقي والتطبيق العملي، ويحرص أشد ما يكون الحرص على «الاقتصاد في الاعتقاد» ونهج مسلك يهدف إلى «تنزيل العلم» على مجاري العادات، ويقصد دوما التفكير في إطار «الجماعة» بما يحفظ وحدتها ويقيّم مسلكها عند الضرورة. ولعل هذا ما عكسته هذه الدراسة من خلال

---

(18) نفسه، ص 13.

فصولها التي أبانت عن ذلك الحضور الكبير للبعد العملي والممارسة الأخلاقية في حياة ابن عجيبة، مقابل ذلك «الاقتصاد في الاعتقاد» الذي طبع حياته الفكرية...

إن في هذا ما يبرّر ويفسر خصوصية التجربة الصوفية بالمغرب، هذه الخصوصية التي تميّز المواقف النظرية لصوفية المغرب فتجعل جلّهم يرفض كل قول بالحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط التكاليف، ممّا اشتهر القول به بالمشرق بين الاسماعيلية الباطنية ثم تسرّب إلى بعض الاتجاهات الصوفية، كما أن تلك الخصوصية جعلت المواقف العملية لصوفية المغرب، حتى في الظروف العصيبة والمواقف الحساسة حين مواجهتها للسلطة الفقهية أو السياسية، تبتعد في الأغلب عن العنف السياسي المؤدي إلى الاصطدام المسلّح وازهاق الأرواح. فرغم طول التجربة الصوفية بالمغرب وتجذرها الاجتماعي لم يشهد أقطابها مصيرا كمصير الحلاّج أو السهروردي، ولم يتهموا بما اتهما به عقائديا أو سياسيا، وذلك بفضل ما تحلّوا به من قدرة على التكيف مع الأوضاع وحرص على ترشيد الواقع بقدر الإمكان... وربما كان في الوحدة المذهبية، فكريا وتشريعيا، ما يبرر ذلك «التميّز» للتجربة الصوفية بالمغرب والتي مثلت فلسفة ابن عجيبة الصوفية ومواقفه الأخلاقية والاجتماعية صورة من صورها المتأخرة التي اعتبرناها نموذجاً جديراً بالدراسة والمقارنة والمراجعة النقدية كذلك.

المصــادر

ـ أفلاطون،
محاورة فيدون.

ـ بدوي، عبد الرحمن،
تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 1، 1975.

ـ بدوي، عبد الرحمن،
الموت والعبقرية، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، 1962.

ـ بدوي، عبد الرحمن،
نيتشة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1956.

ـ برجسون، هنري،
التطور الخالق، مصر، وزارة الثقافة، 1960، (ترجمة محمد محمود قاسم).

ـ بنجلون، عبد المجيد،
جولات في مغرب أمس : 1901، الرباط، مكتبة المعارف، د.ت.

ـ التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي،
ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الانجلومصرية، ط 2، 1969.

ـ ابن تيمية، تقي الدين،
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (ضمن مجموعة التوحيد)، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، د.ت.

ـ الجرجاني، علي،
التعريفات، تونس، الدار التونسية للنشر، 1971.

ـ الجيلي، عبد الكريم،
الإنسان الكامل، مطبعة البابي الحلبي، 1956.

ـ ابن الحاج الفاسي،
المدخل إلى تنمية الأعمال.

ـ ابن خلدون، عبد الرحمن،
المقدمة، لجنة البيان العربي، ط 2، 1965.

ـ ابن خلدون، عبد الرحمن،
شفاء السائل لتهذيب المسائل، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959.

ـ داود، محمد،
تاريخ تطوان، المجلد 2، 6.

ـ داود، محمد،
النور البراق في ترجمة الشيخ محمد الحراق، تطوان، المطبعة المهدية، 1968.

ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم،
الاعتصام، نشرة رشيد رضا، د.ت.

ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم،
الموافقات، نشرة عبد الله دراز، ط 2.

ـ عبده، محمد،
الإسلام والنصرانية، مصر، دار المنار، ط 8، 1373.

ـ الفارابي،
آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، ط 2.

ـ الصغيّر، عبد المجيد،
إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرن 19/18، الدارالبيضاء، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 2، 1994.

ـ ابن عجيبة، أحمد،
الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1331هـ، (طبع على هامش إيقاظ الهمم).

— ابن عجيبة،
إيقاظ الهمم في شرح الحكم، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1331هـ.

— ابن عجيبة،
في الطلاسم التي احتجبت بها الربوبية، قمم الوثائق بالرباط، مجموع رقم 1974د.

— ابن عجيبة،
شرح خمرية البوزيدي، قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم **1736** د.

— ابن عجيبة،
شرح مقطعات الششتري، قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم **1974** د.

— ابن عجيبة،
الفهرسة، القاهرة، دار الغد العربي، ط 1، **1990** [تحقيق عبد الحميد صالح حمدان]؛ انظر أيضا مخطوطة الفهرسة في قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم **1845** د، وكذا قسم الوثائق بتطوان، رقم **845**.

— ابن عجيبة،
شرح تصلية ابن مشيش، قسم الوثائق بالرباط، مجموع رقم **1071** د، **3159** ك.

— ابن عجيبة،
شرح الوظيفة الزروقية، قسم الوثائق بتطوان، رقم **301**.

— ابن عجيبة،
شرح قصيدة في المحبة للششتري، قسم الوثائق بالرباط، مجموع **1974** د.

— ابن عجيبة،
نعوت الخمرة الأزلية، قسم الوثائق بالرباط، مجموع **1974** د.

— ابن عجيبة، أحمد،
تفسير الفاتحة (المتوسط)، قسم المخطوطات بالرباط، رقم **1148** ك.

ـ ابن عجيبة، أحمد،
تفسير الفاتحة (الصغير)، قسم المخطوطات بتطوان، رقم 244.

ـ ابن عجيبة،
مجموع الأدعية والاذكار، (الصغير)، قسم المخطوطات بتطوان، رقم 274.

ـ ابن عجيبة،
البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، قسم المخطوطات بالرباط، رقم 2101 ك.

ـ ابن عجيبة،
شرح الله نور السماوات والأرض، مخطوط.

ـ ابن عجيبة، الهاشمي،
قوانين الصوفية، قسم المخطوطات بتطوان، رقم 224.

ـ الغزالي، أبو حامد،
ميزان العمل، مصر دار المعارف، ط 1، 1964، (تحقيق سليمان ـ دنيا).

ـ الفاسي علال،
التصوف الاسلامي بالمغرب، الرباط : مؤسسة علال الفاسي، ط 1، 1998.

ـ كنون، عبد الله،
النبوغ المغربي في الأدب العربي.

ـ لنجر، مارتن،
الشيخ أحمد العلوي، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط 1، 1973 (ترجمة محمد إسماعيل الموافي).

ـ محمود، زكي نجيب،
المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، بيروت، دار الشروق، د. ت.

ـ المعسكري، الشريف بوزيان،
كنز الأسرار، قسم المخطوطات بالرباط، رقم 2841 ك.

ـــ الناصري، خالد،
الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصا، الدارالبيضاء، دار الكتاب، 1956.

ـــ النشار، علي سامي،
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 3، دار المعارف بمصر، ط 1، 1969.

ـــ اليوسي، الحسن،
الفهرسة، قسم المخطوطات بالرباط، رقم 1234 ك.

ـــ الهلالي، تقي الدين،
الهدية الهادية إلى الطائفة التجانية، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط 1، 1393-1973.

ـــ هيدجر، مارتن،
ما الفلسفة ؟ القاهرة، دار الثقافة، ط 2، 1974 (ترجمة فؤاد كامل).

مراجع أجنبية :

- CHODKIE WICZ, MICHEL,
Un océan sans rivage, le livre et la loi, la librairie de XXᵉ siècle, Seuil, 1992.

- MICHON, J.L,
L'autobiographie (FAHRASA) du Soufi marocain AHMAD IBN ÂGIBA, leiden, 1969.

- MICHON, J.L,
Le Soufi marocain AHMAD IBN AGIBA et son MIRAG, Paris, librairie Philosophique, J. Vrin, 1973.

مجلات وموسوعات :

ـــ **الثقافة المغربية**، الرباط، وزارة الثقافة والتعليم الأصيل، العدد الأول، 1970.

— **Encyclopedie de l'Islam** N.E, 1971

الفهـــرس

ـــ الإهـــداء 5

ـــ تـقـديـم 7

ـــ **القسم الأول : التجربة الصوفية كتقيم للمعرفة** 9

* **الفصل الأول** : الإنسان أنموذج العالَم 11
* **الفصل الثاني** : في ضرورة نقد المعرفة 18

ـــ **القسم الثاني : التصوف كتجربة وممارسة** 85

* **الفصل الثالث** : التجربة الصوفية : تخلية وتحلية 87
* **الفصل الرابع** : التجربة الصوفية ومشكلة التلقين 124
* **الفصل الخامس** : «الإنسان الكامل» النموذج الأعلى للتجربة الصوفية 173
* **الفصل السادس** : السياسة المنزلية كبعد في التجربة الصوفية 181
* **الفصل السابع** : الله 192
* **الفصل الثامن** : العالم 200

ـــ خـاتـمـة 207

ـــ المـصـادر 209

هذا الكتاب

لايزال البحث العلمي يشكو من قلةٍ في رصد بنية التراث الصُّوفي بالمغرب وفي تأويل خطابه واستثماره تاريخياً وفلسفياً وأدبياً... ويسرّ دار الثقافة أن تقدم لقرائها بالمغرب والعالم العربي هذا العمل الذي يعتبر أول دراسة حاولت الإحاطة بفلسفة الصّوفي المغربي الكبير أحمد ابن عجيبة (1809) الذي اعتُبر «أعجوبة» زمانه، لأسلوبه الخاص في مواجهة سلبيات عصره وفي استماتته في الدفاع عن فلسفته في الحياة وفي تنزيلها على أرض الواقع، رغم اتهام الخصوم له بإفساد الشباب وبنهج سبيل «الثورة» الفرنسية..!

هذا ورغم طول التجربة الصوفية المغربية فإن أقطابها سلموا ممّا سقط فيه بعض صوفية المشرق والأندلس، وذلك بفضل ما تحلّوا به من قدرة على التكيّف وحرصٍ على ترشيد الواقع بقدر الإمكان... وربما كان في الوحدة المذهبية، فكريا وتشريعياً، ما يبرر ذلك «التميّز» للتجربة الصوفية بالمغرب والتي مثّلت فلسفةُ ابن عجيبة الصوفية ومواقفه الأخلاقية والاجتماعية صورة من صورها المتأخرة الجديرة بالدراسة والمقارنة والمراجعة النقدية كذلك..

32 درهم